د. عبدالستار عزالدين الراوي

ثورة العقل

دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد





طبـاعة ونشـر
دار الشؤون الثقافية العامة «آفاق عربية»

الطبعة الثانية ١٩٨٦ - بغداد

تعنون جميع المراسلات
لرئيس مجلس ادارة دار الشؤون الثقافية العامة

العنوان :
العراق - بغداد أعظمية
ص . ب ٤٠٣٢ - تلكس ٢١٤١٢ هاتف ٤٤٣٦٠٤٤

د. عبد الستار عز الدين الراوي

ثورة العقل

دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد

ثلاث مقدمات في ثورة العقل

مقدمة أولى

— ١ —

الاعتزال: جهد حضاري شاق، اختار «العقل»، منهجاً تحليلياً لعالم المسافة والزمن، وجعل «الحرية» عِلماً له قاعدته الحيّة الموجهة في بناء الانسان وتقدير موقفه من نظام الكون، وحدود الاشياء.

وهكذا كان «العقل» المسلمة الأولى في فكر الاعتزال، لا معنى للعقل اذا لم يكن حراً، فحرره المعتزلة، وأجازوا له البحث لا في الشؤون الانسانية وحسب، بل في الأمور الغيبية وقضايا الكون، وفوضوه الأمر كله وساروا معه الى النهاية القصوى في البحث المنهجي المنظم.

— ٢ —

ترجع حرية العقل عند المعتزلة، أو لنقل حرية الانسان في نهاية الأمر، الى كون العقل مدركاً لعين الوجود وجوهره، لا لعرضه ومظهره، كما أن العقل مدرك للحسن الذاتي في الأفعال والأشياء معاً، فاذا كان العقل قادراً على ادراك الحسن، فانه قادر على ادراك الوجه الآخر في الأفعال وفي الاشياء.

وبعبارة أخرى العقل قادر على ادراك قوانين الوجود وما على الانسان الا أن يدرك هذه القوانين ليحقق حريته.

فللحرية أساس متين قوامه وجود وعي حقيقي، لدى الانسان يمكنه من فهم الوجود وتفسيره، وبناء على ذلك فان العالم يسير وفق قوانين محددة.

هذه هي رؤية المعتزلة للعالم، انه عالم معبر تفصح علاقات الاشياء وارتباطاتها السببية عن ذاتها فما على العقل الا أن يلتقط معانيها بوعيه الشديد. وما يجعل هذا الوعي ممكنا هو وحدة القوانين التي تحكم العقل والوجود في وقت واحد، وأما الخطأ والضلالة التي يقع فيها الناس فردهما الى الحرية.

فاذا كان العالم واضحاً، فان العقل قادر على قراءته، باستكناه قوانينه الاساسية، فتعين ان ارادة الانسان حرة، تلك الارادة التي يقودها العقل المستنير، ومن ثم فليس هناك صلة للارادة الالهية بالفعل الانساني، لا شراً ولا خيراً.

فاذا كان الانسان حر الارادة قادراً على فعل الشيء أو التحول عنه الى غيره، من غير تدخل من جانب الارادة العليا (الله) اجباراً أو اكراهاً، تعيّن أن الانسان صانع أفعاله، تصميماً وتدبيراً، وتنفيذاً. لذلك فان أفعال الناس غير مخلوقة لأحد سواهم، وانهم المحدثون لها.

— ٣ —

وازاء هذه التحليلات العقلية كان الخلاف مع الفكر الحتمي اللاهوتي الذي تبناه الجبريون، فباشر المعتزلة براهينهم لاسقاط مقولاته في الحتمية الميتافيزيائية، على نحو منهجي محدد، فالانسان يشعر من تلقاء نفسه بالتفرقة بين الحركة الاضطرارية، والحركة الاختيارية، كالفرق بين من يحرك يده، ومن يرتعش، وكالمقارنة بين الصاعد الى جبل، والساقط منه، فالحركة الاختيارية اقتدار واع للانسان، خلافاً للحركة الاضطرارية، ومن وجه آخر؛ اذا لم يكن الانسان محدثاً لأفعاله، بطل التكليف، وانتفت

ضرورة الشريعة، ولو لم يكن الانسان قادراً على الفعل وتركه، ما قيل له: افعل ولا تفعل، ولما بقي للثواب والعقاب والمدح والذم أي معنى، بل ماكان لنبوة نبي واصلاح مصلح أية فائدة.

— ٤ —

ان بناء النظرية الاعتزالية في (الحرية) ينم عن تماسك منطقي يشيع في أدلة النظرية كلها، ويربط بين وحداتها، ربطاً عقلياً متحكماً في مقدماتها ونتائجها، فمن وجود واضح مبسوط، يترجم عن ماهيته بالحسن والقبح الى عقل قادر على التقاط هذه المعاني... وهي حرية للفكر ورؤية متيقظة للفعل الانساني.

مقدمة ثانية

إنها ثورة العقل اذن إنها تلك... التي دشنت منهجيتها التعليلية مدرسة معتزلة بغداد على امتداد القرن الثالث الهجري، نهضة عقلانية متوثبة تخطت بتقاليدها المستنيرة حدود مناهج وصف العالم وتأويلاته، الى بناء صورة جديدة للفكر، ومحاولة تعديل الوقائع التي وضعتها المدارس الكلامية الاتباعية وضعاً رفضته المعتزلة.. هكذا كانت مهمة معتزلة بغداد، في تحقيق قدر أرفع للبحث الفلسفي، الذي اقتصر عند خصومهم على الجمود ازاء المتساويات، والمتشابهات، فيما كان العقل المعتزلي اداة ارتقاء أساسية في انتقاله من المنطق الشكلي الثابت، الى وعي عميق بالمختلفات والتناقضات، فكان مشروعه الحضاري المتقدم، اشارة أخرى لتخطي الحدود التعليمية لعلم الكلام، صوب الحقيقة التي لا شيء يعادلها في الوجود، إلا العقل أداة اكتشافها.

— ١ —

من هنا كان حوار الحقيقة، الذي وضع الكندي واجهته المنهجية فيما بعد «ينبغي لنا ألاّ نستحي من استحسان الحق، واقتناء الحق من أين أتى...

فانه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق»*

وفي ضوء هذه الخطوط المبدئية بسط مفكرو بغداد حكمتهم في أوراقهم الفلسفية التي لم تعد بشيء سوى الوصول الى الحق... ومن هنا اشتعلت الفتن من حولهم، وقذفهم خصومهم بتهم المروق عن جادة الصواب، ومخالفتهم آراء القوم الثابتة.

إن تلك التهم لم تعد تشكل برهاناً ضد الثقافة الاعتزالية، تماماً، كما أن انفجار المرجل البخاري بين وقت وآخر وقذفه المسافرين في الهواء ليس برهاناً ضد الميكانيك.

— ٢ —

وكانت ثورة العقل، مهمة فرضت على مفكري معتزلة بغداد التصدي للتحريفية بكل أشكالها، من الزنادقة والثنوية، فيما كان نضالهم ضد الاتجاهات المخالفة يتصل بالحوار العقلي، والجدل المنطقي، فيما تصاعدت المعارضة بينهم وبين السلفية النقلية، لتنتهي بما يسمى بـ(المحنة) التي استهدفت بالدرجة الأولى ترشيد النزعات المتقيدة بالنص الحرفي، والعمل الدؤوب على توطيد مهمة النقد الفلسفي، الذي كان مظهراً آخر لمنطق حوار الحقيقة في صيرورتها اللامتناهية، لذلك لم يكن النقد البغدادي لمنظومات الفكر المعتزلي البصري تحطيماً لمدرسة واصل بن عطاء الأولى، قدر ماكان تجاوزاً لا محدوداً للمعطى، ولما هو سائد، باتجاه ما ينبغي أن يكون: إنها حركة العقل في تبادلية متطورة، بين الانسان والعالم.

— ٣ —

ان دخول الحركة الاعتزالية عالم القرن الثالث الهجري باعتباراتها العقلية، واجراءاتها النقدية، جعلها بالضرورة اداة فلسفية في مباشرة احتكاكها بعصر النهضة العربية، وحضورها معه في تبادلات متقابلة، لا

* الكندي رسالة في الفلسفة الأولى. القاهرة ١٩٤٨ ص ٨١.

داخلياً عبر مضمونها النقدي حسب، بل خارجياً بواسطة تظاهراتها، [عندئذ تكف الفلسفة عن أن تكون منظومة محددة ازاء منظومات أخرى محددة، بل ستصير الفلسفة بصورة عامة ازاء العالم]*. أداة للتغيير والارتقاء

إنه كشف آخر لصالح العقل، الذي لم يعد يكتفي بالتفسيرات التأملية الساذجة لمعتزلة ما قبل العلاف والنظام، انه يلقي بخبراته العميقة في مخطط فكري منظم لا يقتصر على رصيده المذهبي بتاتاً، وانما يندفع الى العمل السياسي المثابر، في تصميم دولة المستقبل «الانسان»

— ٤ —

.. ومن أجل «دولة العقل والحرية» والزمن الآتي كان نضال معتزلة بغداد، في تعاهدها مع المأمون وتضامنها المبدئي مع المعتصم والواثق، وفي ظل هذا العمل الموحد، أثيرت قضية الصفات الالهية، أولى مداخل الثورة الثقافية التي تولاها العقل البغدادي في مهمة منهجية ايديولوجية تساند وتهيء زمناً طويلاً لنهضة العرب الحضارية. فلم تعد العقيدة في حالة سكونية كما فهمتها بعض المدارس السلفية، ولم تعد حالة قبول، واحتواء، وتلق، أصبح العقل هو الذي يحكم العالم، الذي يعطي التعليل صلاحية البحث عن الحقيقة. توطيداً لمنهج التفكير العلمي في الشك والتجربة، وتفسير الظواهر على اساس مبدأ السببية، سواء في الكون او المادة او المجتمع او الانسان، وعلى ذلك كان المعتزلة رواداً لفلاسفة الاسلام، الكندي، الفارابي، ابن سينا، كما مهدوا الطريق للحسن بن الهيثم وجابر بن حيان في تطبيق المنهج العلمي في العلوم الطبيعية.

مقدمة ثالثة

ثمة فجوة هائلة بين ذوي الاتجاهات المحافظة التقليدية، والجناح المعارض

* د. محمد الزايد. الفلسفة. مجلة الثقافة — الجزائر ١٩٧٧ العدد ٣٦ ورقة ٣٣.

لهم. وهذه الفجوة، ذات أبعاد روحية، ذهنية، اجتماعية، تشكل صراعاً حول البنية الثقافية على مدى أربعة عشر قرناً*. ولا يمكن أن تسد هذه الفجوة الا بالفهم العقلي للعقيدة عن طريق آفاقها الرحبة. فان العقيدة يمكن ان ترفض، ولكن النظر لا يمكن أن يرفض، وانما يمكن أن ينقض.

وبطبيعة الحال لا ينقضه إلا نظر آخر مقابل. لقد كان خطأ فادحاً في ثقافتنا العربية الاسلامية ان تعتبر الغزالي نقض الفلسفة بالعقيدة، ذلك ان الفلسفة لا يمكن ان تنقض الا بفلسفة أخرى. كما حاول ابن تيمية فيما بعد، ان ينقض المنطق الشكلي، بأدوات أرسطو ذاتها.

— ١ —

ان مهمة هذا البحث ليست مجرد دعوة لدخول عالم المعتزلة، أو مجرد عرض لمواقف مفكريهم في بغداد القرن الثالث الهجري، بقدر ما يستهدف موقفاً فلسفياً من الثقافة، والتراث، ودعوة مخلصة حارة الى التجديد والتحديث، والتنظير والابداع، فالقيمة الاساسية من معالجاتنا لموضوعات التراث ينبغي ان تتم بكيفية تبادلية، بين ماكان قائماً في تاريخ أمتنا، وبين ماهو موجود ومتحقق بفعل ثورة ١٧ تموز القومية الاشتراكية، وبين ما ينبغي أن يكون عليه العرب في المستقبل. لذلك، فان أي بحث يقوم بمحض عرض تجريدي لقضايا التراث، ويقطع الصلة بين ماكان وماهو كائن، وما ينبغي أن يكون، يعد اضافة لحساب الماضي، وتكريساً له.

— ٢ —

علينا أن ندرك الشروط التي انبثق في ظلها وعلى أساسها «علم الكلام» لندرك أن الشروط والمتغيرات ذاتها، وبكيفيات جديدة، تقدم نفسها، وتلقي علينا مهام المبادرة الى تحويل التراث من مجرد عرض نصوصي، الى علم جدلي، يتولى مهمة الكشف، تحويل ماهو باطن،

* راجع عبدالله العروي. العرب والفكر التاريخي ط. بيروت الأولى.

غامض، مجهول، الى ظاهر واضح ومعلوم، أو هو جدلية المعرفة في تحولاتها من اللامعروف الى معروف، يتضمن مجهولاً لا معروفاً يقود الى معروف آخر. إبرازاً لاكثر موضوعات التراث حيوية وتأثيراً.

— ٣ —

إن هذه المقدمات تقف في صف كل الدعوات المخلصة لقضية النضال الشعبي للثورة العربية ولرؤيتها الحضارية التقدمية لمشكلة الثقافة، وقضية التراث، إنها تبتدىء من منطق علمي جدلي ثوري يستند الى ايديولوجية عربية اشتراكية، لم تعد ترى في تشبث السلفية «بخصوصية الاصالة» نكاية بالامبرياليات العالمية، في ظروف التحولات القائمة، تعامياً عن الواقع وتنكراً للمستقبل، الذي يقدم فعلاً قضيته الخصوصية ولكن بمفهوم ثوري متطور وبوسائل ذهنية ومادية جديدة. بل أصبحت هذه «الخصوصية» إحدى أنضج مقولات ثورة ١٧ تموز القومية التقدمية التي تقر بوعي إن معرفة معطيات الثقافة العالمية لا يصادر ذاتية التجربة العربية الاسلامية، بل يوسع آفاقها حتى يكون موروثنا معبراً، انطلاقاً أيضاً من استقلالية منهجنا، ومتغيرات الحياة الاجتماعية والثقافية في الوطن العربي. واذا كان تأكيد استقلالية الفكر والاداة والطريق، فانه تأكيد قدرة الأمة على الابداع، وقابلية أبنائها على الابتكار، وفي الوقت نفسه فان استقلالية النظرة العربية الثورية الى التاريخ والتراث والحضارة وعموم الظاهرات الأخرى، لا تطوق نفسها بمقولات قَبْلية، ثابتة، أو تخضع لقوانين مطلقة. قدر ما تحاول أن تجد الأسس الذاتية والموضوعية المتطورة التي تنهض عليها الشخصية الحضارية للأمة، وبنفس القدر والأهمية، يوجب المنهج العلمي الثوري ضرورة التفاعل مع الفكر الانساني، ولكن بروحية وبشخصية وبعقلية تفترض الأخذ والعطاء، وليس الأخذ من موقع استصغار امكانات الأمة في العطاء(١).

(١) صدام حسين: البعث والثورة والانسان ط بغداد ١٩٨٠ ص ٦.

وازاء ذلك فثمة حصانة مبدئية تجعلنا مزودين دائماً بشروط التجربة الموقعية للمجتمع العربي، الذي لم يعد يرفض شيئاً، ولكنه في الوقت نفـ لا يحتوي أي شيء، فقاعدته الأيديولوجية توجب عليه منهجية النقد التحليلي والمراجعات الفاحصة.

— ٤ —

ان الموازرة المنهجية وتقديم الحقائق العلمية، وتوفير وسائل البحث الثقافي، لن يعفي علماءنا ومثقفينا عن دورهم الواجب، ومهامهم الوطنية والقومية التي تقضي، بالدرجة الأولى، اسقاط الشعارات الهلامية العائمة، واقصاء أوراق الفتاوي العقيمة، التي تعبر عن امتثالية مطلقة للماضي، فليس ثمة طريق بديل للثورة التي بدأت من بغداد ١٩٦٨ إلا متابعة نشاط المتغيرات الكبرى في هذه القاعدة المحررة من الوطن العربي، والالتحام بصفوف جماهيرها المنظمة، المتسلحة بالوعي، وبامكانات الأمة في اكتشاف ذاتها، وصياغة حياتها بقوانين المستقبل الاشتراكية.

ليس ثمة مسافة بين الانسان والثورة، وبين المجتمع والثقافة، إنه تعبير عن حقيقة واحدة، حقيقة الثورة الثقافية التي حاولت بغداد قبل أحد عشر قرناً أن تصنع مقدماتها الواقعية على أيدي المعتزلة، وهاهي ذي بغداد تنهض مرة أخرى بعد أن تحولت بفعل نضال جماهيرها الى ظاهرة حضارية جديدة، وبدأت في ظل متغيراتها الاجتماعية العميقة الثورة الثقافية، حيث تطوع خبراتها الكفاحية في تثبيت تفاؤلها بالمستقبل، فالمعرفة تتقدم الى أمام بقوانين التطور الحتمي للحياة ذاتها، وكل المستحدثات التأريخية الكبرى هي في رأي المنهج الثوري الجدلي للفكر القومي الاشتراكي، وعياً ارادياً شاملاً يتوجه بمراجعاته العلمية لموروث امتنا(١) لذلك فنحن مطالبون بغربلة التراث وكسر علبه المحنطة، ورفض تراث الثقافة المسيطرة التي تدعي العالمية والشمول، واقصاء مشروعاته القبلية، اذ لو احتويناه بمسلماته الجاهزة،

(١) راجع عبدالستار الراوي. الثقافة القومية الاشتراكية ط بغداد ١٩٨١ ورقة ١٧.

فعلينا قبول فترات عهوده المظلمة والالتفاف حولها ومعايشتها، نحن مطالبون بنهج جديد ثالث، غير تقليد الثقافة الغربية، لأنها غير محتاجة إلينا، وغير ثقافة الشراح المدرسيين، علينا معرفة الموروثات الفكرية العقلية باعتبارها احدى خصائص تجربة امتنا التاريخية بكل مظاهرها(١)، وهي الهيكل المؤهل الذي يشد الواقع اليه. وادراك أبعاد هذه التجربة لا يتم بمجرد التلويحات العابرة، أو الشذرات المنفصلة عن آثار التطور التاريخي في المناظر والنفوس والعقول، والتنقيب عن قيمتها بالعلم والوعي والمثابرة، حتى لا يتحول التراث الى مجرد مظهر استعراضي رومانسي، أو الى محض مظاهرة فولكلورية، فالوعي الارادي ومعرفة الثقافة، معرفة دقيقة، والاطلاع على معطيات التجربة التاريخية للحضارة العربية الاسلامية، هو طريقنا الى التأسيس والتحول الانقلابي، هو خطوة عميقة أولى، ولكنه يضمن في الوقت نفـه مكاناً بيّناً لخطوتنا التالية في استمرارية حركية صوب المستقبل، وايماناً بهذا المنطق، فان هذا البحث الذي أعد في ربيع ١٩٧٤ كجزء من متطلبات شهادة الماجستير في الفلسفة الاسلامية والذي أجيز من جامعة الاسكندرية بدرجة «ممتاز»، هو محاولة أولى لتطبيق «المنهج التحليلي النقدي»، الذي لايتوقف عند القشرة الخارجية للظواهر، او يكتفي بوصف المناظر والمواقف والاحداث وانما يسعى الى معرفة قوانين العقل العلمي الثوري الجدلي التي تولت في ضوئها «بغداد» قيادة العملية التأريخية وصولاً الى الصحوة الحضارية الكبرى من أجل الانسان والحرية والمستقبل.

(١) راجع عبدالله العروي. العرب والفكر التاريخي.. الفصول الأولى.

مقدمة البحث

كان للدور الثاني الذي مرت به حركة الترجمة(١) أثره البالغ ليس في انضاج مقولات الفكر المعتزلي وحده، وانما في إنضاج عموم اتجاهات الفكر الاسلامي، فأصبح التعريب من مصادره الكثيرة هدفاً لمفكري الاسلام ومثقفيه، فتعرفوا على افلاطون وارسطو وغيرهما من فلاسفة اليونان. فما بدأت الاتصالات تتسع حتى ترجموا اكثر وأهم التراث الاغريقي والفارسي والهندي سواء ما اتصل منه بالعلوم الصرفة، أم الصناعات، أم المذاهب والاتجاهات الفكرية، وقد مضى العقل العربي بدراية ووعي يقرأ هذا التراث الضخم يأخذ منه ويضيف اليه اضافات باهرة، ولذلك يمكن أن نبرهن في صدق وأصالة، على أن العرب لم يكونوا فقط مجرد نقلة للعلم اليوناني القديم أو لغيره من تراث الشعوب والامم الأخرى، بل قد أسهموا في تقدم هذا العلم واضافوا اليه اضافات ذات أهمية كبرى، والأهم من ذلك أنهم لم يبرعوا في هذا المجال نتيجة للصدفة العفوية، بل استناداً الى قواعد ثابتة وتنظيم عقلي منهجي هو محك النظر في رسوخ العلم وأصالته لدى أصحابه(٢)، ولكن كان لا مناص من أن تبدأ نتائج الفلسفة اليونانية طرقها في خلق أثر تحليلي قوي في المعتقدات الاسلامية، فكان المتكلمون وفي طليعتهم المعتزلة أول مفكري الاسلام شغفاً بدراسة الفلسفة فروعها ودقائقها، وكانت مدرسة بغداد أقرب المدارس التي تأثرت بحركة الترجمة الفلسفية منذ أن كانت لأحمد بن أبي دؤاد «أحد أبرز معتزلة بغداد» ندوة علمية يؤمها كبار مترجمي الفلسفة، فضلاً عن افادة بشر بن المعتمر والمردار من قراءاتهم

---

(١) أدوار الترجمة:
الدور الأول بدأ بعهد أبي جعفر المنصور ١٣٦هـ وانتهى بعصر الرشيد ١٩٣هـ.
الدور الثاني: بدأ بمجيء المأمون ١٩٦هـ وانتهى في أخريات القرن الثالث الهجري.
الدور الثالث: من ٣٠٠هـ حتى منتصف القرن الرابع الهجري.

(٢) انظر محمد علي أبو ريان. منهج البحث العلمي عند العرب (المقدمة). ط بيروت الأولى ١٩٧٢.

لفلسفة الاغريق الطبيعية، وكذلك الاسكافي والخياط والكعبي الذين بحثوا في شيئية المعدوم والمباحث الفيزيائية وعلاقتها بالسببية الانسانية، بهدف اثبات خلق العالم من ناحية، والاقرار بعلية القوانين الطبيعية من ناحية ثانية، والتصدي بالحوار والمناقشة لخصوم الاسلام ومناهضي دعوته الحضارية.

وبالقدر الذي أخذه معتزلة بغداد من الفلسفة الاغريقية أو أفادوا من خبراتها النظرية، فان ذلك لم يكن ليعطي تبريراً مقبولاً برميهم بتهم مبالغ فيها من لدن مخالفيهم الذين أظهروا قلقهم لظاهرة تعلق المعتزلة بالفلسفة وشغفهم بعلومها.

واذا كانت الطبيعة النقدية التي اتسم بها فكر المعتزلة منذ تأسيساته الأولى هو السبب المباشر في انتهاج هذه الحركة الطريق العقلي، فانه بالضرورة السبب الذي دعاهم الى استنباط حجج عقلانية ومنطقية من خلال قراءتهم الفاحصة والتحليلية لأوراق الفلسفة اليونانية، وبالقدر نفسه فأنه لم يكن بوسع هؤلاء أن يقفوا على الحياد في معركة أثارتها القوى الارتيابية ضد الاسلام وضد تعاليمه والتي عملت على نقض أصوله، فكان على المعتزلة أن تدخل هذه المعركة بل تعتبر نفسها الطرف الأول في مواجهة عموم الحركات المعادية، الزنادقة والثنوية والزرادشتية التي انتشرت على بعض منظمات الغلاة والشعوبية، هكذا تبدت مهمة الاعتزالية ازاء الأفكار الدخيلة التي حاولت نقد ماجاء به القرآن الكريم، والتشكيك برسالة النبي (ص)، معتمدة في هجومها المنطق والفلسفة سلاحاً في تثبيت ادعاءاتها.
ولذلك كله كانت مدرسة بغداد تسعى بجهد مفكريها في التصدي بحزم لهذه الحركات، فاستعانت بمثل ما استعان به الخصوم من اعتماد الاسلوب الجدلي، والاداة المنطقية، وصياغة لغة تحليلية لابراز ما يكمن في الدين من القوى والفضائل، وقد نجح البغداديون في ايقاف الغزوات الفكرية المعادية بل قضوا بتهافت مقالاتها.

وبقدر النجاح الذي حققه معتزلة بغداد في حماية العقيدة الاسلامية المعبرة

عن الروح الحضارية للعرب، فان قراءتهم الفلسفية ومراجعاتهم على مواقفها، أفادتهم من غير شك في ترسيخ التقاليد العقلانية في تفكيرهم وفي بناء فلسفتهم المتحدة.

* خطة البحث :

أولا : طبيعة البحث :

استدعت طبيعة البحث وتنوع وحداته استخدام ثلاثة مناهج في دراستنا :

(أ)المنهج التاريخي:

اقتضت الضرورة استخدام هذا المنهج في عرض بعض المشكلات ذات الاصول التاريخية بهدف معرفة أسبابها، وتحديد تأثيراتها، وتقييم نتائجها، وقد وضح هذا المنهج في استقصاءاتنا لأصل الاعتزال وتأسيساته الأولى، وانبثاق مدرستيه في البصرة وبغداد. فيا تتبعنا مشكلة الصفات وجذورها الفلسفية، واقتضى ذلك تأصيل قضية خلق القرآن تأريخياً في ضوء الأفكار الكلامية.

(ب) المنهج المقارن :

كان هذا المنهج خطاً تواصل في أوراق البحث وانتشر على أجزاء فصوله، اذ كان ضرورياً، في ترتيب الخلافات والاجتهادات بين مدرستي البصرة وبغداد، واستخلاص نتائج ما قدمته المدرسة الثانية من مواقف وما أحدثته من آراء وأفكار.

وقد اكتسب هذا المنهج قيمته العلمية في عرض نقدي لآراء البغداديين في أبرز أصول المذهب ونظرياته في العدل والتوحيد.

(ج) المنهج النقدي

يجيء هذا المنهج شرطاً لازماً لتخطي ميكانيكية العرض والتكرار التي اخفقت بسببها دراسات كثيرة في بحث التراث أو تحقيق نصوصه، لذلك كان هذا المنهج حاضراً في تقييم الفكر المعتزلي، في اجراءاته التحليلية، وفي تقديم المشاكل الاخلاقية والسياسية.

ثانياً : أهداف البحث :

اذا كان الذي يجمع الاعتزال بمدرستيه البصرة و بغداد هو وحدة الفكر وتبني نظرية الاصول الخمسة، فما هي الخصائص الأساسية التي تميز مدرسة بغداد، حتى يصبح قيامها ضرورياً، وافتراقها عن المدرسة البصرية الأم شرطاً لازماً. من هنا؛ تعين أن يكون هدف البحث ابراز خصائص الاعتزال البغدادي، والبحث في اسباب قيامه. والضرورات التي استدعت افتراقه عن صفوف مدرسة واصل بن عطاء.

ثالثاً: مشكلات البحث:

لعل أبرز صعوبات البحث في الاعتزال البغدادي، هو ندرة مصادره، فاذا كان ما كتب عن البصريين أو عن نشأتهم وفرقهم ورجالاتهم، قد يسر للباحثين مادة غنية شكلت صورة واضحة لمعتزلة البصرة، فقد كان نصيب مدرسة بغداد لا يذكر الا في حدود الملاحظات الضيقة أو الشذرات المتناهية الصغر، التي لا يمكن أن تعين مادة لموضوع أو تتخذ أساساً لبحث.

رابعاً: مصادر البحث ومراجع التوثيق:

تعد وثيقة «الانتصار» في رأس قائمة المصادر، إضافة الى كتابات القاضي عبدالجبار المعتزلي، فهي البنية الأساسية التي قام عليها هذا البحث، غير انني آثرت القيام برحلة استدعائية للعديد من المخطوطات والمصادر الاصيلة ذات العلاقة الوطيدة بفكر المعتزلة تاريخياً وعقائدياً، والتي أفدت منها فائدة قصوى، في تحديد ملامح عصر مدرسة بغداد، ونشاطها الفكري والسياسي على أنني لم أتردد في اعتماد مصادر الفكر الاسلامي برؤاه الجديدة في عموم المجالات السياسة والتاريخ والأدب والاجتماع، سواء ماكان منها مصنفاً بلغة أجنبية أم من المراجع المعربة، أو ما قدمه المفكرون العرب المعاصرون.

وقد ارتقى عدد المصادر ومراجع التوثيق الى أكثر من ثلثمائة وثيقة، منها ماكان مخطوطاً ومطبوعاً، على أنه لا يسعني الا الاشارة الى الصعوبات الناشئة عن عدم كفاية المعلومات عن مدرسة بغداد بالدرجة التي يرتضيها

الباحث.

خامساً: تحليل الفهرس

توزع البحث على ستة فصول، اعتبر الفصل الأول تمهيداً ضرورياً مثل المباشرة في مباحث مدرسة بغداد المعتزلية، ونشأتها والاصول الخمسة لنظريتها العقائدية، وتتبعت أهم محاورها أو فرقها الخاصة عبر مفكريها الأول.

فيما كان الفصل الثاني توطيداً للبحث في مواقف الاعتزال البغدادي وأهم نظرياته. فتابعت نشأة مدرسة بغداد وحاولت تحديد طبقاتها، وابراز الترجمة الشخصية لحياة مؤسسها المفكر بشر بن المعتمر عبر مؤلفاته وتلاميذه، ومنهجه الكلامي، ونظرياته الفلسفية، وخصصت الفصل الثالث لدراسة فرق مدرسة بغداد وتعيين خصائصها الفكرية وقسماتها الكلامية.

وامتداداً لهذه الدراسة، كان ينبغي تقديم رجالات هذه المدرسة ومفكريها ابتداء بثمامة بن الأشرس وأبي موسى المردار، ومروراً بجعفر بن مبشر، وابن حرب والاسكافي، ويجيء الفصل الرابع في تواصل فكري منظم للحديث عن منظري المسائل الاعتزالية الذي تركوا بصماتهم الفكرية العميقة على تراث المعتزلة، وكان في مقدمة هؤلاء أبو الحسين الخياط وتلميذه الكعبي، اللذان اختتما الحلقة التاريخية الأساسية لنشاط معتزلة بغداد على امتداد القرن الثالث الهجري، واستدعت الضرورة المنهجية، والرؤية الفلسفية التي تفترض الشمول والكلية في تحديد صورة نشاط هذه المدرسة من خلال أهم القضايا التي أثارتها، فجاء الفصل الخامس توطد مباحثه قضية خلق القرآن منذ بداياتها الفكرية الأولى وتحولها الى مشكلة كلامية وفلسفية وتاريخية.. حتى استوائها الى مايسمى بـ«المحنة».. وتبينت أهم نتائجها. والى جوار النشاط الأول، يجيء البعد الفكري الآخر الذي يتبدى في مباحث العدل والتوحيد برصيد فلسفي لعموم المواقف والأفكار والنظريات التي تصدى البغداديون للبحث في مسائلها، مع ما أثارته من وجهات نظر خلافية بينهم و بين رفاقهم البصريين.

وأبرزت في نهاية هذا البحث أهم النتائج التي توصلت اليها هذه الدراسة.

عبد الستار الراوي

ربيع ١٩٧٤

الفصل الاول

مدرسة البصرة المعتزلية الكلامية

(١) توطئة الفصل الأول.

(٢) ألقاب المعتزلة.

(٣) الاعتزال لغة.

(٤) الاعتزال في التاريخ.

(٥) نشأة الاعتزال.

(٦) الأصول الخمسة للاعتزال.

(٧) الفرق الخاصة لمعتزلي البصرة.

(٨) واصل بن عطاء:

أ ــ مواقفه الكلامية.

ب ــ مؤلفاته.

جـ ــ أتباعه ودعاته.

د ــ موقفه من فرق المخالفين.

(٩) عمرو بن عبيد:

أ ــ مواقفه الكلامية.

ب ــ موقفه من الثنوية.

(١٠) أبو الهذيل العلاف:

أ ــ مؤلفاته.

ب ــ الكتب التي وضعت عليه.

جـ ــ اساتذته.

د ــ تلاميذه وأتباعه.

هـ ــ مناظراته.

و ــ منهجه الكلامي.

ز ــ آراؤه (التوحيد، كلام الله)

(١١) ابراهيم النظام:

أ ــ تلاميذه.

ب ــ مؤلفاته.

آراؤه (اعجاز القرآن، نظرية الجزء الذي لا يتجزأ).

ألقاب المعتزلة (١)

أ) القدرية(٢):

فرقة سبقت المعتزلة وجوداً، تنسب الى معبد الجهني (٨٠هـ)(٣) وغيلان الدمشقي(٤) اللذين ناديا بحرية الارادة لتأكيد قدرة الانسان على اختيار أفعاله، وقيل أن المعتزلة ورثت هذا الموقف عن القدرية وتبنته، وجعلته أساساً لعقيدتها في نفي القدر، دفاعاً عن العدل الالهي(٥)، ولهذا كانت القدرية قد شكلت أولى ملامح الاعتزال، فلقد عرف عمرو بن عبيد أنه أول المعتزلة الذين حاولوا الاستفادة من أفكار القدرية في نفي القدر، بل

---

(١) راجع عبدالستار الراوي. الأصول الفلسفية والكلامية والتاريخية لألقاب المعتزلة. مجلة الاستاذ. كلية التربية بغداد ١٩٨١.

(٢) قدرية Free Will من القدرة، وهي تعني اسناد فعل العبد اليه، لا الى الله تعالى، بحيث يصير العبد خالقاً لأفعاله بالاستقلال. كرم. المعجم الفلسفي ص ٦٥، ١٢٨ ط مصر الأولى ١٩٦٦.

(٣) معبد بن خالد الجهني، كان صاحب عطاء بن يسار، وكانا يجتمعان معاً في مجلس الحسن البصري، ويقول له إن هؤلاء (أي الذين يقللون من فعل المعاصي بالقدر) يسفكون الدماء، ويقولون انما تجري أعمالنا على قدر «كذب اعداء الله» ولقد خرج مع الأشعث على بني أمية فقتله الحجاج لهذا صلباً. راجع المقريزي. الخطط المقريزية ١٨١/٤ ط مصر الأولى، وراجع ابن نباتة المصري. سرح العيون ١٥٩/١٦٠ ط مصر الأولى ١٨٦١.

(٤) غيلان بن مسلم الدمشقي، هو مولى لعثمان بن عفان أخذ المذهب عن الحسن بن محمد بن الحنفية، ولم تكن مخالفته لأبيه وأخيه الا في شيء من الإرجاء عده القاضي المعتزلي على رأس الطبقة الرابعة واشاد به وفاخر الخياط بانتمائه لهم.

راجع القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٣٨ وما بعدها ط مصر ١٩٧٢ وانظر الخياط المعتزلي. الانتصار ص ١٢٧ ط مصر الأولى ١٩٢٥.

(٥) راجع ابوريان. تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ١٥٤/١ ط مصر ١٩٧٣ وانظر

Al. Fred, Gulloume. Islam. P. 126.

ذهب المعتزلة الى اعتبار غيلان الدمشقي واحداً منهم(١)، واذا قتل الجهني والدمشقي، كانت المعتزلة امتداداً لفكرهما في حرية الارادة، حتى لزمهم اسم القدرية، سيا وان القدريين انخرطوا في صفوف المعتزلة وذابوا فيها فجاء الترادف بين اسمي القدرية والمعتزلة(٢).

(ب) الجهمية(٣) أو الجبرية :

اعتبر ابن قتيبة (٢١٣–٢٧٦هـ) المعتزلة امتداداً لفرقة الجهمية وانها احدى فرقها(٤)، وذهب البغدادي الى مثل هذا الزعم أيضاً(٥)، والسبب في ذلك يرجع الى أن الجهمية والمعتزلة متفقتان على نفي الصفات والقول بخلق القرآن على أن مثل هذا الاتفاق لا يوجب بالضرورة أن يكون مصدرهما واحداً. إذ ليس ثمة صلة بين الفرقتين، فقد كانت الجهمية أحدى الفرق التي هاجمت المعتزلة واتهمتها بالخروج على اجماع الأمة لقولها بالمنزلة

---

(١) راجع القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة. ص ٣٨.

(٢) راجع اليماني. الفرق والتواريخ (مخطوط) ورقة ١٠٧.
والايجي. المواقف ص ٤١٥ ط مصر الأولى ١٩٣٩.

(٣) الجهمية. تنسب الى جهم بن صفوان (١٢٨هـ) الذي كان جبريا معروفا وكان يزعم ان العباد مضطرون الى أنواع تصرفهم، وانكر الاستطاعة كلها، وزعم ان الجنة والنار تبيدان وتفنيان وان الايمان هو المعرفة بالله تعالى فقط، وانه لا فعل ولا عمل بغيره تعالى.
والجهمية تلقب بالجبرية وقيل ان المعتزلة هي التي لقبتهم بذلك، والجبرية تضم الجهمية باعتبارها أولى فرقها، والتي زعمت ان الله تعالى محدث. والفرقة الثانية النجارية (اتباع حسين بن محمد النجار) وافقت المعتزلة في مسألة الصفات والقرآن والرؤية، ووافقت الجبرية في خلق الأعمال والاستطاعة وتفرعت النجارية الى فرق كثيرة (البرعوسية والزعفرانية والمستدركة والحفصية) والفرقة الثالثة من الجبرية هي (القدارية) اتباع ضرار بن عمرو الكرخي الذي كان في أول أمره تلميذاً لواصل بن عطاء ثم خالفه في خلق الأعمال وانكار عذاب القبر. والفرقة الرابعة من الجبرية هي (البكرية) اتباع بكر بن اخت عبدالواحد، وهم يزعمون ان الاطفال والبهائم لا يحسون بالألم. راجع الزركلي. الاعلام (ترجمة جهم) ١٣٨/٢–١٣٩ ط مصر الثانية.
وراجع فخر الدين الرازي. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٦٨، ٦٩ ط مصر ١٣٨.

(٤) ابن قتيبة. تأويل مختلف الحديث ص ٥ ط مصر ١٩٦٦.

(٥) انظر البغدادي. الفرق بين الفرق ص ١٢٨ ط مصر ١٩١٠.

بين المنزلتين (١). ومقابل هذا كانت المعتزلة ترفض بشدة ان تحسب على الجهمية، وقد قال بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد :

فنحن لا ننفك نلقى عاراً ... نسفر من ذكرهم فرارا
ننفيهم عنا ولسنا منهم ... ولا هم منا ولا نرضاهم
امامهم جهم وما لجهم ... وصحب عمرو ذي التقى والعلم(٢)

(ج) المعطلة(٣) :

واطلق على المعتزلة لقب (معطلة) لأنهم نفوا الصفات الزائدة لله تعالى، وجعلوها سلبية(٤)، أو لأنهم عطلوا ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي تدل عليها(٥).

وقد اقترنت هذه التسمية باسم المعتزلة، من خلال مواقفهم التأويلية المبالغ فيها أحياناً، لبعض الآيات التي كان يدل ظاهرها على الجبر، فأولوها بمعنى القدرة أو نفي الجبر عنها.

(د) الثنوية :

ويذكر المقريزي ان المعتزلة لقبت بالثنوية لقولها «إن الخير من الله

---

(١) راجع القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ١٢ ط مصر الأولى ١٩٧٢.

(٢) الخياط المعتزلي. الانتصار ص ١٣٤ ط مصر الأولى ١٩٢٥.

(٣) المعطلون. ذهبت المبالغة بهم في تنزيه ذات الله عن الصفات، الى حد تجريدها مما هو ضروري، كي تكون فاعلة ومؤثرة وموجودة، وقد صنفهم الامام الزيدي يحيى بن الحسين، مع (الدهريين والزنادقة والمعطلين والملحدين).
راجع الامام يحيى بن الحسين. رسائل العدل والتوحيد ٩٩/٢ ط مصر الأولى ١٩٧١.

(٤) البلخي. شرح الاثنين والسبعين فرقة (مخطوط) ورقة ٢٢.

(٥) الشهرستاني. نهاية الأقدام في علم الكلام ص ١٢٣ ط اكسفورد ١٩٣٤.

تعالى والشر من العبد»(١)

(هـ) المخلوقية :

قيل أنهم لقبوا بذلك لقولهم إن القرآن مخلوق(٢).

.. ويبدو واضحاً مدى المبالغة والتهافت منهجياً وموضوعياً في آراء مؤرخ الاتجاهات الكلامية الذين حاولوا أن يوثقوا لقب «الاعتزال» على نحو ذاتي خاص، من ناحية أو الاعتماد على مازعمه معارضو الاعتزالية الذين الصقوا برجالها ومفكريها التهم ونسبوا اليهم كثيراً من الآراء التي تتناقض في مقدماتها ونتائجها مع منهج الاعتزال العقلي.

الاعتزال

الاعتزال لغة

من اعتزل الشيء وتعزله، بمعنى: تنحى وابتعد عنه(٣).

نحو قوله تعالى: «وان لم تؤمنوا لي فاعتزلون»(٤).

أي إن لم تؤمنوا بي، فلا تكونوا علي ولا معي. فالله يريد بهذه الآية معنى: الحياد، والانفصال، والابتعاد(٥).

الاعتزال في التاريخ

قيل أول ما أطلق اسم الاعتزال في التاريخ على الرجال الأربعة الذين اعتزلوا عليا، وامتنعوا عن الحرب معه أو ضده في معركة الجمل، وهم سعد بن أبي وقاص، وعبدالله بن عمر، ومحمد بن مسلمة الأنصاري، وأسامة بن

(١) المقريزي. الخطط ١٦٩/٤ ط مصر الأولى.

(٢) البلخي. شرح الاثنين والسبعين فرقة (مخطوط) ورقة ٢٢.

(٣) ابن منظور. لسان العرب ٤٤٠/١١ ط بيروت ١٩٥٦.

(٤) سورة الدخان آية ٢١.

(٥) الزبيدي. تاج العروس ١٥/٨ ط مصر ١٨٨٩.

زيد(١). وقيل أول من لحقه اسم الاعتزال، الأحنف بن قيس(٢)، الذي قال لقومه «اعتزلوا الفتنة أصلح لكم» فسمي وأصحابه «معتزلة»(٣).

نشأة الاعتزال

تضاربت الروايات حول أسباب هذه التسمية عند مؤرخي الفرق والمذاهب وأكثرها مشحون بالتحامل والبغض.

فالشهرستاني يرجعها الى عبارة أطلقها الحسن البصري (المتوفى سنة ١١٠هـ)(٤) اذ قال: «اعتزلنا واصل فعرف وأتباعه لذلك بالمعتزلة(٥).

بينما يرى البغدادي وآخرون معه أنهم سموا «معتزلة» لاعتزالهم قول الأمة بأسرها حين قرروا أن الفاسق من أمة الاسلام في منزلة بين المنزلتين وهي أن الفاسق لا مؤمن ولا كافر(٦).

(١) الرازي. الزينة (مخطوط) ورقة ٢١٨.

(٢) الأحنف الضحاك بن قيس بن معاوية ويكنى بأبي بحر ولد قبل الهجرة بثلاث سنوات وتوفى سنة ٧٢هـ، سيد تميم وأحد العظماء الدهاة الفصحاء، يضرب به المثل في الحلم. اعتزل الفتنة يوم الجمل، ثم شهد صفين مع علي، ولما انتظم الأمر لمعاوية ولاه خراسان.
راجع الزركلي. الاعلام ٢٦٧/١ ط مصر الأولى.
وانظر الرازي. الزينة (مخطوط) ورقة ٢٧٣.

(٣) راجع اليماني. الفرق والتواريخ (مخطوط) ورقة ١٠٦.

(٤) الحسن بن أبي الحسن البصري أبو سعيد. أمام أهل البصرة وخير أهل زمانه ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر وسمع خطبة عثمان وشهد يوم الدار. وكان جميلا فصيحا قيل انه لم يكن أفصح منه والحجاج. توفي سنة ١١٠هـ. راجع ابن العماد. شذرات الذهب ١٣٦/١ وعده القاضي المعتزلي في الطبقة الثانية وقال عنه انه سيد التابعين، ومحله في الفضل والعلم ودعاء الناس الى الدين مشهور. واورد من مواقفه ما يشير الى رفضه المواقف الجبرية وموافقته المعتزلة في آرائها، فلقد ذكر رسالته في القدر التي وجهها الى عبدالملك بن مروان بناء على طلب الحجاج الذي كان قد ناظره كثيراً، وحين بلغه نبأ وفاته قال الحسن «فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد الله رب العالمين، اللهم كما أمته فأمت عنا سننه». راجع القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٣٣ــ٣٥ ط مصر الأولى ١٩٧٢، وابن الغزي (ديوان الاسلام) مخطوط ورقة ٥٩.

(٥) الشهرستاني . الملل والنحل ٤٨/١ ط مصر ١٩٦٨.

(٦) راجع البغدادي. الفرق بين الفرق ص ٩٦ ـ ٩٨ ط مصر ١٩١٠.
وانظر اليماني. الفرق والتواريخ (مخطوط) ورقة ١٠٦.
وايضا، الرازي. الزينة. (مخطوط) ورقة ٢١٨.

وقد رفض المعتزلة أنفسهم هذه التأولات في أصل تسميتهم، ذلك أنهم في رأي القاضي المعتزلي لم يخالفوا الاجماع، بل عملوا بالمجمع عليه في الصدر الأول من الاسلام الا أنهم رفضوا المحدثات المبتدعة(١).

والثابت ان اسم الاعتزال أطلق على مدرسة واصل بن عطاء، التي أقامت بناءها الكلامي من خلال الأصول الخمسة التي حددت شخصيتها كفرقة كلامية لها آراؤها المميزة ومعتقداتها المستنيرة بالعقل والفلسفة. واذا كانت الروايات قد تضاربت في أصل تسميتهم بالمعتزلة، فانهم فاخروا باسمهم واعتبروه معنى ايجابيا في خروجهم عن دائرة الشبهات الى دائرة الحق. ولهذا قال القاضي المعتزلي في هذا الصدد، «كل ماورد في القرآن من لفظ الاعتزال فان المراد منه الاعتزال عن الباطل»(٢) نحو قوله تعالى «واعتزلكم»(٣)، واحتجوا من السنة قوله(ص) «من اعتزل الشر سقط في الخير»(٤) وليس صحيحاً أنهم انشقوا عن الحركة الاسلامية المسترشدة بالكتاب والسنة(٥).

بل أنهم وجدوا أن الآراء تباينت وأقوال ابتدعت واحدثت في مرتكب الكبيرة، الذي اعتبره الحسن البصري منافقاً، وفي رأي الخوارج كافراً، وفي رأي المرجئة وأهل السنة مؤمناً، فلم يكن أمام واصل أمام هذه المواقف التي

(١) هاجم القاضي المعتزلي الجبرة التي زعمت انهم سموا معتزلة لمخالفتهم الاجاع في ذلك، وذكر ان هؤلاء المجبرة طارئون بمذهبهم ولا شيء يستندون عليه، واما سند المعتزلة فهو أصح أسانيد أهل القبلة اذ يتصل بواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد. راجع القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ١٢، ١٣ ط مصر الأولى سنة ١٩٧٢.

(٢) راجع الرازي. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٣٩ ط مصر ١٩٣٨.

(٣) سورة مريم آية ٤٨.

(٤) القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٣ ط مصر الأولى ١٩٧٢.

(٥) راجع الشهرستاني. الملل والنحل ٤٣/١ وما بعدها ط مصر ١٩٦٨. والبغدادي. الفرق بين الفرق ص ١١٤، ١١٥ ط مصر ١٩٦٥. وانظر الرازي. الزينة (مخطوط) ورقة ٢١٩.

اعتبرها المعتزلة محدثة ومبتدعة(١)، الا أن يبتعد و يعتزل حلقة شيخه الحسن البصري، لأن النبي(ص) يسوغ اعتزال الناس اذا ظهرت الفتن وتباينت الآراء لقوله (ص) «فاعتزل تلك الفرق كلها ولو تعض بأصل شجرة حتى يدركك الموت»(٢).

وما روي عن السري السقطي(٣) قوله «من أراد أن يسلم دينه و يستريح قلبه وبدنه و يقل غمه فليعتزل الناس»(٤).

من هنا فاسم الاعتزال ليس مأخوذاً عن فكرة الانفصال عن مذهب أهل السنة والجماعة، وانما اختار المعتزلة الأولون هذا الاسم أو على الأقل تقبلوه بمعنى «المحايدين» أو الذين لا ينصرون أحد الفريقين المتنازعين (أهل السنة والخوارج) على الآخر في المسألة السياسية الدينية الخطيرة(٥)، التي تحددت في مسألة الفاسق!

(١) راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ٩٧ ط مصر الأولى ١٩٢٥.

(٢) ابن كثير. نهاية البداية والنهاية في الفتن والملاحم ٢٨/١ ط الرياض ١٩٦٨.

(٣) ابو الحسن سري بن المفلس السقطي الصوفي، أول من تكلم في بغداد بلسان التوحيد وحقائق الأحوال، وهو إمام البغداديين وشيخهم في زمانه، واليه ينتمي أكثر رجال الطبقة الثانية — توفي في بغداد سنة ٢٥١هـ.
راجع السلمي. طبقات الصوفية ص ٤١ ط ابريل ١٩٦٠.

(٤) نفس المرجع السابق ص ٤٧.

(٥) عبدالرحمن بدوي. التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ص ١٧٣ — ٢١٧ ط القاهرة ١٩٦٥.

الأصول الخمسة للاعتزال

يقوم مذهب الاعتزال على أصول خمسة، وقد وضع المعتزلة شرطا أساسيا لأن يكون الانسان معتزليا وهو أن يعتقد بهذه الأصول جميعها وأن لاينقص منها أو يزيد عليها ولو أصلا واحدا (١). وهي:

(١) التوحيد.

(٢) العدل.

(٣) الوعد والوعيد.

(٤) المنزلة بين المنزلتين.

(٥) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وترتبط هذه الأصول بثلاث قضايا فكرية أساسية.

فالتوحيد والعدل مقابل طبيعة الله.

والوعد والوعيد مقابل طبيعة الانسان ومصيره.

والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يتعلقان في الالهيات والأخلاق (٢).

فيما أوجد المعتزلة البصريون المتأخرون تأصيلا آخرا لأصولهم ازاء فرق المخالفين وأصحاب الديانات والاعتقادات الأخرى.

فالتوحيد ازاء مازعمه مخالفوهم من الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة.

والعدل، في خلافهم مع المجبرة جميعا.

وأما الوعد والوعيد، فالرد على المرجئة.

(١) راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ١٢٦ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

(٢) راجع هنرى كوربان. تاريخ الفلسفة الاسلامية ١٧٠/١ ومابعدها. ط بيروت.

والخلاف مع الخوارج داخل تحت المنزلة بين المنزلتين.

واتخذوا مبدأهم الخامس (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) لمناظرة الشيعة الأمامية (١).

أولا: التوحيد:

وجهت المعتزلة اهتماما خاصا الى هذا المبدأ، فأكدت أهميته، ووضحت مفهومه، وقد اطلقوا على أنفسهم «أهل التوحيد»(٢) واعتبروا أنفسهم أصحابه ودعاته(٣)، وهم المعنيون به والذود عنه من بين العالمين(٤). ومبدأ التوحيد المعتزلي يقوم على نفى الصفات الزائدة على ذاته تعالى. وأنه تعالى قديم «ليس كمثله شيء» ومادونه محدث (٥).

وقد ردت المعتزلة كل شيء يتعارض مع وحدانية الله وأزليته، فأنكروا ان يكون لله صفات قديمة خارجة عن ذاته، فالله عالم بذاته، قادر بذاته حي بذاته، لابعلم وقدرة وحياة، هي معان قديمة قائمة بذاته، اذ لو شاركته هذه الصفات في القدم لشاركته في ألوهيته (٦)، ومثل هذا محال عليه تعالى.

وقد وضعت المعتزلة مبدأ التوحيد ــ للرد على الغلاة والمشبهة والدهرية

---

(١) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ١٢٤، ط القاهرة ١٩٦٥.

(٢) راجع الزمخشري. الكشاف ١/١٨ ط مصر ١٩٦٦.

(٣) راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ١٣ ط مصر ١٩٢٥.

(٤) نفس المصدر السابق ص ١٣، ص ١٤.

(٥) نفس المصدر السابق ص ٥.

(٦) راجع الاشعري، مقالات الاسلاميين، ١/٢١٦ ط مصر ١٩٥٠.

والملحدة، وسائر فرق المخالفين (١)، فقالت: ان الله «ليس بجسم ولا عرض ولا عنصر ولا جزء ولا جوهر، بل هو الخالق للجسم والعرض والعنصر والجزء والجوهر، وانه الخالق للأشياء المبدع لها (٢).

وحين أدركت المعتزلة ان فرقا غالية استغلت آيات القرآن للقول بالتشبيه والتجسيم ردت عليها، بأن ليس لله عرض وعمق واجتماع، وسكون وحركة ولا يوصف بأنه محدود أو متناه أو بصفات الخلق الدالة على حدوثهم(٣).

وقد فندت المعتزلة مقالة الغلاة (٤) في ــ البداء ــ (٥) مؤكدة قدرة الله وتنزيهه عن الخطأ والنقص فقالت: «فاذا فعل فعلا وخبر بخبر ثم تبين أنه ليس بصواب بدا له فيه، وانتقل عنه الى غيره، والموصوف بهذا منقوص، والنقص من اعلام الحدث، ويتعالى الله عن ذلك علوا كبيراً (٦).

وقد ترتب على قول المعتزلة بمبدأ التوحيد، قضيتان أساسيتان هما: (أ) نفي الصفات. (ب) خلق القرآن.

وسوف نفصل القول فيها اثناء عرضنا لمواقف الخلاف بين المعتزلة التي

---

(١) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. شرح الاصول الخمسة ص ١٢٤ ط مصر ٦٥.

(٢) راجع الخياط . الانتصار ص ٥.
وانظر المسعودي. مروج الذهب ٣/١٥٣ ط دار الاندلس بيروت.

(٣) راجع ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٧، ٨ ط بيروت ١٩٦١.
والاشعري. مقالات الاسلاميين ١/٢١٦.

(٤) الغلاة من الغلو أو التطرف والمبالغة في القول والاعتقاد. والغلاة ثماني عشرة فرقة: السبأية والكاملية والمغيرية والجناحية والمنصورية والخطابية والذمية والهشامية (أصحاب الهشامين وابن الحكم وابن سالم) والرزاية والشيطانية والرزامية والمفوضية والبدائية والنصرية والإسحاقية وآخرها الاسماعيلية التي لقبت بألقاب منها الباطنية والقرمطية والحرمية والسبعية والباكية وبالحمرة. راجع الايجي. المواقف ص ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢ ط مصر ١٣٥٧هـ.

(٥) البداء ــ لغة الظهور نحو قوله تعالى «وبدالهم سيئات ماكسبوا» سورة الزمر، آية ٤٨، والبدائية احدى فرق الغلاة الذين جوزوا البدء عليه تعالى. راجع الايجي. المواقف ص ٤٢١.

(٦) الخياط المعتزلي. الانتصار ص ٩٥ ط مصر ١٩٢٥.

توزعت على محورين مركزين ـ البصرة وبغداد ـ لكل منها رؤيته الفلسفية المميزة ومنهجه الكلامي الخاص في المواقف والآراء فيما بقيت الاصول النظرية الخمسة معيارها العقائدي الثابت.

ثانيا: العدل:

أرادت المعتزلة بمبدأ العدل تنزيه الله عن الظلم، وانه تعالى «عدل» أي أن أفعاله كلها حسنة، وانه لايفعل القبيح، ولايخل بما هو واجب عليه (١)، وأنه تعالى لم يخلق أفعال العباد، بل يفعلون ماأمروا به ونهو اعنه، من خلال القدرة التي جعلها الله فيهم. وأنه لم يأمر إلا بما أراد ولم ينه إلا عما كره، وأنه ولي كل حسنة أمر بها بريء عن كل سيئة نهى عنها (٢).

وردّت المعتزلة من خلال هذا المبدأ على الجبرية (٣)، فأكدت حرية الانسان وأهمية العمل بالفرائض وضرورة اجتناب المحرمات، وهي بهذا تقرر مبدأ المعاد ومايتصل به من بعث وحساب وجنة ونار.

وأما المسائل المتعلقة بهذا المبدأ، فهي ان الله لايكذب في خبره، ولا يجور في حكمه، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولايظهر المعجزة على الكذابين، ولايكلف العباد بما لاطاقة لهم عليه، بل يقدرهم على ماكلفهم

(١) راجع. القاضي عبد الجبار المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ١٣٢ ط مصر ١٩٦٥.
(٢) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.
وراجع الخوارزمي. مفاتيح العلوم ص ٢٤ ط بريل ١٩٦٨.
وانظر الزمخشري . الكشاف ١٨/١ ط مصر ١٩٦٦.
(٣) فرقة اعتمدت مبدأ الجبر أو الاضطرار الى الاعمال، وأنكرت الاستطاعة كلها، وزعمت ان الجنة والنار تبيدان وتفنيان، وان الايمان هو المعرفة بالله تعالى فقط، وان لافعل ولا عمل بغير الله تعالى، وواضح ان آراءهم ضد آراء المعتزلة تماما ومفاهيمهم عن العدل الالهي وحرية الارادة ونفي القدر.
راجع البغدادي . الفرق بين الفرق ص ١٢٨.

به، ويدلهم اليه(١).

ويذكر استاذنا أبو ريان ان الفضل يعزى الى المعتزلة في تعميق مفاهيم المسلمين عن العدالة الالهية، استجابة لدواعي العقل والمنطق. (٢)

أهم قضايا العدل:

(أ) نفي القدر.
(ب) الحسن والقبح العقليان.

(أ) نفي القدر:

ترتبط قضية القدر بمبدأ العدل، وهي أحدى قضاياه، وقد فسرت المعتزلة هذه القضية تفسيرا يؤكد حرية الانسان.

ويذكر السيد المرتضى ان المعتزلة وجدت في تفسير الامام علي للقضاء والقدر أساسا لتفسير هذه الفكرة وتأكيدا لمبدأ العدل الالهي عندهم. فقد أجاب الامام علي (٣) مفسرا معنى القضاء والقدر بقوله «ان الله أمر عباده تخييرا ونهاهم تحذيرا، وكلف يسيرا واعطى على القليل كثيرا ولم يصنع مكرها» (٤) واجاب الامام علي مؤكدا حرية ارادة الانسان في عمله فقال:

«ولعلك تظن قضاء واجبا وقدرا حتما، ولو كان كذلك، لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد، ولما كانت تأتي من الله لائمة لمذنب،

(١) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. شرح الاصول الخمسة ص ١٣٣.
(٢) أبو ريان (د. محمد علي) تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ١٦٦/١، ط الاسكندرية ١٩٧٣
(٣) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٢٣ وما بعدها ط مصر ١٩٧٢.
(٤) السيد المرتضى. الآمالي ١٥١/١ ط مصر الاولى ١٩٠٧.

ولامحمدة لمحسن»(١).

وقد ذهب القاضي عبد الجبار المعتزلي الى هذا المعنى نفسه... «ولايكلف العباد بما لايطيقون ولايعلمون، بل يقدرهم على ماكلفهم، ويدلهم اليه، ويبين لهم، ليهلك من يهلك منهم ببينة، ويحيي من يحيي عن بينة»(٢).

وكانت مسألة نفي القدر أو اثباته. قد شغلت أذهان المفكرين في مختلف العصور، بل بقيت حتى اليوم بين مثبت للقدر وسلطانه، وبين من ينفيه ويثبت للانسان حرية الارادة واختياره لأفعاله.

وقد شغلت هذه القضية عرب الجاهلية وتحدث بها شعراؤهم الذين اعترفوا بالقدر، وأن الانسان لايملك اختيارا لأفعاله وانما هو مسير في حياته وفق ماقدر له وكتب عليه.

وجاء في قصيدة الشاعر كعب بن زهير:(٣)

لو كنت أعجب من شيء لأعجبني
سعي الفتى وهو مخبوء له القدر
والمرء ماعاش محدود له أمل
لاتنتهي العين حتى ينتهي الأثر

وحين جاء الاسلام، كانت مسألة القدر احدى القضايا التي أثارها مفكرو الاسلام حين تأملوا الآيات التي تشير وتتعرض لحرية الارادة.

نحو قوله تعالى: «فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل

(١) نفس المصدر السابق ونفس الجزء والصفحة.
(٢) القاضي عبد الجبار. شرح الأصول الخمسة ص ١٣٣ ط مصر ١٩٦٥.
(٣) ابن عبد ربه. العقد الفريد ٢٠٦/١ ط مصر ١٩٤٠.

عليها»(١).

ونحو قوله تعالى: «اعملوا ماشئتم»(٢).

ونحو قوله تعالى: «انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا»(٣).

ومقابل هذه الآيات وجد المسلمون آيات اخر تفيد بأن الانسان «مجبر» في أفعاله وليس له فيها ارادة أو اختيار.

نحو قوله تعالى: «كذلك يضل من يشاء ويهدى من يشاء»(٤).

وقوله: «من يهد الله فهو المهتدي، ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون»(٥).

وقوله: «وماتشاؤون الا أن يشاء الله رب العالمين»(٦).

وقوله: «هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن»(٧).

وثمة ملاحظة يمكن تحديدها هنا هي أن العرب الاوائل والمسلمين فيما بعد، لم يكونوا ميالين الى نفي القدر بل كانوا يرون أن أفعالهم مقدرة عليهم وتخضع لأحكام القدر وسلطانه.

وقد نضج موقف هؤلاء بظهور الجهمية التي قالت بأن أفعال الانسان مخلوقة لله تعالى فينا لاتعلق لها بنا أصلا لا اكتسابا ولا احداثا، وانما نحن كالظروف لها (٨).

فيما رفضت المعتزلة رأى الجهمية ومثبتى.. القدر. وقدرت أنه تعالى لم

(١) سورة يونس آية ١٠٨.
(٢) سورة فصلت آية ٤٠.
(٣) سورة الانسان آية ٣.
(٤) سورة المدثر آية ٣١.
(٥) سورة الأعراف آية ١٧٨.
(٦) سورة التكوير آية ٢٩.
(٧) سورة التغابن آية ٢.
(٨) راجع القاضي عبد الجبار. شرح الأصول الخمسة ص ٣٣٤ ط مصر ١٩٦٥.

يخلق أفعالنا، بل نفعل ماأمرنا به ونهانا عنه من خلال قدرته تعالى التي جعلها فينا.

(ب) الحسن والقبح العقليان:

كانت مسألة الحسن والقبح العقليين احدى ثلاث مسائل مهمة تفرعت عن مبدأ «العدل» والتي أولاها المعتزلة اهتمامهم. وينبغي أن نقرر أن المعتزلة لم تكن أول من بحث هذه النظرية فقد سبقها اليها الثنوية (١) والتناسخية (٢)، والبراهمة (٣)، الذين قالوا: ان العقل قد يحكم استقلالا

(١) الثنوية، فرقة اعتمدت مبدأ ثنائية تفسير فيما يتعلق بالله والعالم وزعمت أن في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا، وان الواحد لايكون خيرا شريرا، ومنها المثانوية والديصانية، زعمتا ان فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة. والمجوس من الثنوية واحدى فرقها وزعمت ان فاعل الخير هو «يزدان» وفاعل الشر هو «أهرمن» ويعنون بالأخير الشيطان. وذهبت طائفة من هؤلاء الى عبادة النور والظلمة، كما عبد المجوس النار باعتبارها مصدر الوجود وأصله.

راجع التهانوي، موسوعة اصطلاحات العلوم الاسلامية ١٧٩/١، ١٨٠ ط بيروت.

(٢) التناسخية: مذهب عقائدي قديم كان يزعم بانتقال الأرواح من حالة الى حالة، وانتقال الأجسام من نوع الى نوع، وهو من المعتقدات الشائعة بين الهنود البرهمية والفرس المزدكية، وبين بعض الفلاسفة الإغريق. واعتبر التناسخيون أن التناسخ أربع مراتب هي:

أ ـ النسخ ترد النفوس الناقصة الى الأبدان حيث تبلغ نهاية كمالها فتصبح مجردة مطهرة عن التعلق بالأبدان.

ب ـ المسخ: تنتقل النفوس من أبدانها الانسانية الى ابدان حيوانية.

حـ ـ الفسخ: تتنازل النفوس الى الأجسام النباتية.

د ـ الرسخ: تتحول النفوس الى الجمادية.

راجع، أحمد عطية. القاموس الاسلامي ٤٩٩/١ ط مصر ١٩٦٣.

(٣) البراهمة، ديانة هندية قديمة شائعة في الهند. أقروا بحدوث العالم وتوحيد صانعه وعدله وحكمته غير انهم أنكروا النبوات والشرائع وأثبتوا تكليف المعرفة من جهة خواطر العقول وزعموا ان الله تعالى، انما كلف العباد ان يعرفوه بعقولهم وان يشكروه على نعمه عليهم، وان لايظلم بعضهم بعضا، وحرموا ذبح البهائم وايلامها بلا ذنب. وقالوا: ان ايلام الله لها في الدنيا لاجل عوض يوصله اليها في الآخرة.

راجع البغدادي. اصول الدين ص ٣٢٣ ط استانبول ١٩٢٨.

عن حسن بعض الأفعال وقبحه، وتارة ضرورة، كحسن الصدق النافع والايمان، وقبح الكفر الضار(١).

فيما بحثت المعتزلة (٢) هذه القضية وفصلت فيها القول. وقررت أولا بديهية مفادها:

«أن الله عادل، وأن أعماله لغاية وسبيله العدل اليها».

وكان من الطبيعي أن تثار مسألة الحسن والقبح في الأفعال، فرأوا أن الحسن والقبح في الأعمال ذاتيان.

ففي الكذب قبح ذاتي جعله قبيحا، وفي الصدق حسن ذاتي جعله حسنا.

والله لا يقول الا الصدق لما فيه من حسن ذاتي، ولايمكن أن يقول الكذب لما فيه من قبح ذاتي.

ولذلك فان الأفعال الحسنة (شجاعة، تضحية، اخلاص، جود... الخ) فيها حسن ذاتي جعلها كما هى عليه.

مقابل الأعمال القبيحة (جبن، خسة، خيانة.... الخ) فيها ذاتها ما جعلها كذلك (٣). وقد برهن المعتزلة على نظريتهم من خلال تفسيرها أولا، فهم يرون أن الصدق المفيد مثلا، والكذب الذى لا يفيد يدرك نظرا، بأن نعتبر الحسن والقبح من الضروريات ثم يرد اليها مايشاركها في مقتضياتها.

أما الأفعال التي يعجز عن تحديدها النظر، فالعقل هو الذي يتولاها

(١) راجع الارموي. نهاية الوصول في دراية الأصول (مخطوط) ورقة ٢١٦ ـ دار الكتب المصرية رقم ٧٤٨ علم الكلام.

(٢) الى جانب تصدي المعتزلة لهذه القضية وبحثها، فقد تعرضت لها فرق كلام اخرى راجع الأمدي. أبكار الأفكار (مخطوط) مجلد أول ورقة ٥٧٥ دار الكتب المصرية رقم ٥٦٥ علم الكلام/طلعت.

(٣) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. المغني. العدل ١٨/٦ ط مصر الاولى.

ويستكشفها باستدلال واستنباط وجوه الحسن أو القبح فيها (١).

فالعقل عند المعتزلة هو المرجع والمصدر النهائي لمثل هذه الأفعال عدا العبادات فعندهم أن الشرع هو الذي يتولاها لا العقل.

وقد اشترط المعتزلة أن يكون التوجه الى العبادة لوجه وجوبها فعلا للحسن وتركا للقبيح. أي طلبا للنفع ودفعا للضرر لا رجاء في الجنة أو خوفا من النار (٢).

وقد رد المعتزلة على الأشاعرة الذين يرون، ليس الحسن الا ماحسنه الشرع، وليس القبيح الا ماقبحه الشرع أيضا. ذلك أن العقل في الفهم الأشعري لايدل على حسن شيء ولاقبحه في حكم التكليف (٣).

ذلك أن الشرع عند المعتزلة يخبرنا بتحسين أو تقبيح لكنه لايثبتها، وتبقى للعقل قدرة التميز بين ماهو قبيح، وماهو حسن قبل أن يرد الشرع بذلك.

واذا أمر الشرع بشيء ونهى عن شيء آخر، فان ذلك يتبع مافي الشيء ذاته من حسن وقبح. وليس منطقيا أن يكون عكس ذلك، كأن يأمر بالسرقة والزنا أو القتل، وينهى عن الأمانة والصدق، لأنه ليس مستقلا في أمره ونهيه بل تابع لما في الأشياء ذاتها من حسن وقبح (٤).

وقد احتج المعتزلة لنظريتهم هذه بقولهم «ان الناس كانوا يستقبحون ويستحسنون قبل ورود الشرائع من خلال مافي الأشياء ذاتها من حسن وقبح».

(١) نفس المصدر السابق ٢٠/٦.

(٢) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. شرح الاصول الخمسة ص ٣٠٧ ط مصر ١٩٦٥ والمقبلي. العلم الشامخ ص ٢٥ ط مصر ١٣٢٦ هـ.

(٣) راجع الايجي. جواهر الكلام ص ٢١٢ ومابعدها ط مصر الاولى ١٩٣٥.

(٤) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. المغني. العدل (التعديل والتحوير) ١٨/٦ ط مصر الاولى.

كما أن الحسن والقبح هما اللذان يقيان الرسل والانبياء من الافحام الذي من الممكن أن يتعرضوا له.

كذلك يستحيل على الفقهاء اجراء قياس أو استنباط حكم مما لم يأت به نص، وهذا ليس ممكنا، من غير أن يكون في الأفعال والاشياء مايجعلها حسنة أو قبيحة.

ورتب المعتزلة على ذلك تكليف الانسان قبل ورود الشرائع أنه مكلف على الأقل بشكر النعم والتحلي بمكارم الأخلاق(١).

ولعل نظرية المعتزلة في الحسن والقبح العقليين تؤكد من غير شك موقفهم العقلي الذي أنضجته قراءاتهم الفلسفية كثيرا، ليثبتوا من خلال موقفهم احترامهم للعقل وتقديرهم له.

وفي دعم مجال اعتقاداتهم وخاصة فيما يتعلق بمبدأ العدل الذي أولاه المعتزلة اهتمامهم. مقابل هذا نجد أن الفرق الاسلامية الأخرى وبخاصة الاشاعرة قد ألغوا قدرة العقل وجردوه من أي اعتبار.

(٣) الوعد والوعيد (٢):

يرتبط مبدأ الوعد والوعيد بمبدأ العدل الالهي، فالمعتزلة تعتقد أن الله عادل، ولما كان عادلا فهو لابد منجز لوعده ووعيده (٣). فالله تعالى ينفذ

(١) نفس المصدر السابق ٢٠/٦.

(٢) الوعد في تفسير المعتزلة يعني كل خبر يتضمن ايصال نفع الى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل. واما الوعيد: فكل خبر يتضمن ايصال ضرر الى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل.
راجع القاضي المعتزلي. شرح الاصول الخمسة ص ١٣٤، ١٣٥ ط مصر الاولى ١٩٦٥.

(٣) يلتقي المعتزلة مع الزيدية في موقف الوعد والوعيد، فالزيدية ترى أن وعد الله ووعيده حق. فمن اطاعه ادخله الجنة ومن عصاه ادخله النار ورفضوا ان يكون عذابه مؤقتا اذ انهم يعتقدون ان من عصى الله لايخرج من عذابه مؤقتا المهين الى دار المتقين ومحل المؤمنين. تحقيقا لقوله تعالى «خالدين فيها أبدا» النساء آية ٥٧، ١٢٢.
راجع الامام يحيى بن الحسين الزيدي. رسائل العدل والتوحيد. ٧٣/٢ ط مصر ١٩٧١.

ما وعد به وتوعد عليه، وهو صادق في وعده ووعيده (١)، فوعد الله المؤمنين بالثواب، وكانت الجنة مأواهم، مقابل ذلك توعد الكافرين بالعقاب.

فالعدل الالهي عند المعتزلة يقضي بأن لايعامل المؤمن والكافر على حد سواء.

وقد دافع المعتزلة عن هذا المبدأ دفاعا جعلهم يعتبرون المخالف فيه كافرا منكرا لنبوة النبي (ص)، لاننا نعلم من دينه ضرورة أنه وعد وتوعد (٢) ومصداقا لقوله تعالى «ان الله لايغفر أن يشرك به، و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء»(٣).

ونحو قوله تعالى في وعده للمؤمنين «والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ابداً وعد الله حقا»(٤).

(٤) المنزلة بين المنزلتين:

يعتبر هذا الأصل من أولى القضايا التي تعرض لها المعتزلة، فيا ترتبط بتاريخ نشوئهم واعتزالهم (٥).

ففي رأي واصل بن عطاء: أن صاحب الكبيرة (٦) لايكون مؤمنا ولا

(١) راجع الخياط. الانتصار ص ١٢٦ — ط مصر الاولى ١٩٢٥.

(٢) راجع القاضي المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ١٢٤. ط مصر ١٩٦٥.

(٣) سورة النساء آية ١١٦.

(٤) سورة النساء آية ١٢٢.

(٥) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي شرح الأصول الخمسة ص ١٣٧، ١٣٨ ط مصر ١٩٦٥. وانظر الشهرستاني. الملل والنحل ٤٨/١ ط مصر ١٩٦٨ والسيد المرتضى. الآمالي ١١٤/١ ط مصر الاولى. ١٩٠٧.

(٦) قسمت المعتزلة الكبائر الى نوعين (أ) كبيرة مطلقة وهي الشرك وان الله تعالى لايغفر لمرتكبها تطبيقا لقوله تعالى «ان الله لايغفر ان يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشاء» (ب) والكبائر الاخرى كالقتل والزنا الخ. راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ٦٩٥.

كافرا بل: فاسقا. بمعنى أن لصاحب الكبيرة اسم بين الاسمين (مؤمن — كافر) وحكم بن الحكمين. لايكون اسمه الكافر ولا اسمه المؤمن وانما يسمى فاسقا(١)

وكذلك لايكون حكمه حكم الكافر ولاحكم المؤمن، بل يقرر له حكم ثالث وهذا الحكم وراء التسمية: المنزلة بين المنزلتين.

ذلك أن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر، ولامنزلة المؤمن. بل له منزلة بينهما (٢).

ويرى المعتزلة أن المنزلة بين المنزلتين (لمرتكب الكبيرة) مسألة شرعية لامجال للعقل فيها. لأنها تتضمن مقادير الثواب والعقاب، ومثل هذه المسألة لايعلمها العقل أو يقرر فيها رأيا. الا اذا كان الثواب اكبر من العقاب، فان العقاب مكفر في جنبه، وان كان أقل منه، فانما يكون محيطا في جنب ذلك العقاب.

وقد هاجم ابن الراوندي مقالة المعتزلة هذه. وقال: ان واصلا قد خرج على اجماع المسلمين.

فيا يدافع الخياط عن واصل ازاء مازعمه ابن الراوندي بقوله ان واصلا لم يحدث القول بالمنزلة بين المنزلتين ولم يكن خارجا على اجماع الأمة، اذ أنه وجدها مجمعة على تسمية الفاسق من خلال كبيرته(٣).

وكان الخوارج قد كفروا مرتكبي الكبائر، في حين كان جمهور المسلمين يقولون: إن مرتكب الكبيرة (مؤمن بايمانه) فاسق بكبيرته (٤).

(١) يذكر القاضي ان واصلا اخذ مذهبه هذا عن ابن هاشم عبدالله بن محمد الحنفية. راجع القاضي. شرح الأصول الخمسة ص ١٣٨.

(٢) نفس المصدر السابق ص ٦٩٨.

(٣) راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ١٦٤، ١٦٥ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

(٤) راجع الأشعري. اللمع، ص ٧٦ ط الكاثوليكية . بيروت ١٩٥٢.

(٥) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (١):

أ ــ أولت المعتزلة هذا المبدأ اهتماما واضحا، وجعلته فرضا من فروضها العملية من خلال التحدي الذى فرضته عليها وعلى الاسلام فرق المخالفين من المشبهه والثنوية والمعطلة(٢).

فدافعت من خلال هذا المبدأ عن مبادىء الاسلام، وردت على خصومه.

وقد أدركت المعتزلة أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقتضي ادراك آراء اعداء الاسلام والوقوف على حججهم وأساليب عملهم، كما يتطلب المعرفة الواسعة بفنون النقاش. فاتجه المعتزلة الى المؤلفات الفلسفية الإغريقية والى مؤلفات الجدل المسيحي التي تكفل لهم ان يقارعوا الثنوية الحجة وان يفحموهم، وقد نجح المعتزلة في مهمتهم هذه(٣).

ولعل أولى بوادر هذا التصدى، ماذكر عن امامهم واصل بن عطاء الذي كان عليما بكلام الغالية والزنادقة وسائر المخالفين. فكان يعقد المناظرات للرد عليهم وتفنيد مزاعهم.

وحول مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الى واجب عملي حين بث دعاته وأتباعه في أقطار الاسلام يردون عن الاسلام و يدعون

(١) هو الارشاد الى المراشد المنجية. والنهي عن المنكر الزجر عما لايلائم الشريعة. وقيل: الأمر بالمعروف الدلالة على الخير، والنهي عن المنكر المنع عن الشر، وقيل: الامر بالمعروف امر بما يوافق الكتاب والسنة، والنهي عن المنكر نهي عن ماتميل اليه النفس والشهوة. وقيل أيضا: الامر بالمعروف اشارة الى مايرضى الله تعالى من أفعال العبد وأقواله. والنهي عن المنكر تقبيح ماتنفر عنه الشريعة والعفة. وهو لايجوز في دين الله تعالى.
الجرجاني . التعريفات ص ٢٠ ط تونس ١٩٧١.

(٢) راجع ابن المرتضي. طبقات المعتزلة ص ٣٠، ٣٢ ط بيروت ١٩٦١.
والقاضي عبد الجبار. طبقات المعتزلة ص ٥٧ ط مصر ١٩٧٢.

(٣) راجع هاملتون جب. دراسات في حضارة الاسلام ص ١٦ ــ ط بيروت اولى.

الى الاعتزال (١)

ب ــ والمسلمون جميعا مطالبون في انفاذ هذا المبدأ الأخلاقي. لقوله تعالى: «ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر»(٢).

وقد اتفق المسلمون على تحقيق هذا الأمر الالهي، فيما كان تصورهم مختلفا في كيفية تحقيقه وانفاذه وحدوده.

فنهم من جعل وجوب تنفيذه محدودا في اللسان فقط (٣). في حين أوجب المعتزلة انفاذ هذا المبدأ بكل الوسائل المتاحة المختلفة، «باللسان واليد والسيف» ذلك أن هذا المبدأ في رأيهم من أولى الواجبات الاخلاقية التي ينبغي أن يتولاها المسلم و ينفذها»(٤).

ونجد أن المعتزلة أثارت سؤالا فيما اذا كان هذا الأمر يعلم عقلا أو لايعلم الا سمعا.؟

فأجاب أبو علي (١)، أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعلم بكلا الحالين عقلا وسمعا.

(١) راجع القاضي عبد الجبار. طبقات المعتزلة ص ٤٧ ط مصر ١٩٧٢.

(٢) سورة آل عمران آية ١٠٤.

(٣) راجع الأشعري. مقالات الاسلاميين ٣١١/١ ط مصر ١٩٥٠.

(٤) راجع الأشعري. مقالات الاسلاميين ٣١١/١ ط مصر ١٩٥٠
والمسعودي. مروج الذهب ٢٢٣/٣ ومابعدها. ط بيروت دار الاندلس.

(٥) أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي. عده القاضي على رأس الطبقة الثانية تلقى علوم الاعتزال على أبي يعقوب الشحام. وكان معروفا بقوة الجدل وهو من معتزلة البصرة المتأخرين، وقد تولى رئاستها. واليه تنسب الجبائية وقيل ان فرقته هذه انتقلت الى مذهب ولده ابي هاشم. ذكر له تفسيرا مطولا في القرآن وتصانيف أخرى في الاعتزال. توفي سنة ٣٠٣هـ.
راجع القاضي عبد الجبار. طبقات المعتزلة ص ٨٥ ومابعدها.
والبغدادي الفرق بين الفرق ص ١١٠ ط مصر ١٩١٠.
وابن الغزى. ديوان الاسلام (مخطوط) ورقة ٥٥، ٥٦.

وعند ابنه أبي هاشم (١) أن هذا الأمر يعلم سمعا الا في موضع واحد وهو: أن يشاهد واحدا يظلم غيره فيلحق قلبك بذلك مضض وحرد فيلزمك النهي عنه دفعا لتلك المضرة عن النفس (٢).

وقد اتفق المعتزلة البصريون أن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ــ يعلم سمعا ــ من خلال الكتاب والسنة والإجماع (٣).

أما من ناحية الكتاب فنحو قوله تعالى: « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر» (٤).

يقول القاضي: ان الله مدحنا على ذلك فلولا أنها من الحسنات الواجبات لما فعل ذلك.

وأما السنة، فقوله (ص): ليس لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل (٥)

أو نحو قوله (ص): من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فان لم يستطع فبلسانه، فان لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الايمان (٦).

وأما الإجماع. فلا اشكال فيه، لأنهم اتفقوا على ذلك (٧).

---

(١) أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي. عده القاضي على رأس الطبقة التاسعة تنسب اليه البهشمية البصرية الاتجاه. له مقالات كثيرة وآراء انفرد بها. هاجمه الاخشيدى واتباعه البغداديون من المعتزلة. ولد ابو هاشم سنة ٢٤٧هـ وتوفي سنة ٣٢١هـ. راجع. القاضي عبد الجبار طبقات المعتزلة ص ١٠٠ والبغدادي. الفرق بين الفرق ص ٦٩، وابن الغزي. ديوان الاسلام (مخطوط) ورقة ٥٦ والزركلي. الاعلام ٥٢١/٢ ط اولى.

(٢) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ١٤٢ ط مصر ١٩٦٥.

(٣) نفس المصدر السابق ص ١٤٢.

(٤) سورة آل عمران آية ١١٠.

(٥) القاضي عبد الجبار. شرح الأصول الخمسة ص ١٤٢.

(٦) صحيح مسلم ٢٢/٢ المطبعة المصرية. القاهرة ١٩٢٩.

(٧) راجع القاضي. شرح الأصول الخمسة ص ١٤٢ ومابعدها.

(٦) مدرسة البصرة المعتزلية الكلامية:

(الفرق الخاصة)(١)

١) الواصلية أتباع واصل بن عطاء (٨٠ـ١٣١هـ)
٢) العمروية أتباع عمرو بن عبيد (٨٠ـ١٤٤هـ)
٣) الهذيلية أتباع أبي الهذيل العلاف (١٣٥ـ٢٣٥هـ)
٤) النظامية أتباع ابراهيم النظام (١٦٠ـ٢٣١هـ)
٥) المعمرية أتباع معمر بن عباد السلمي (المتوفى سنة ٢٢٠هـ)
٦) الهشامية أتباع هشام بن عمرو الفوطي (المتوفى سنة ٢٠٠هـ)
٧) الأسوارية أتباع أبي علي الأسواري (من معاصري أبي الهذيل)
٨) الجاحظية أتباع عمرو بن بحر الجاحظ (١٦٣ـ٢٢٥ هـ)
٩) الجبائية أتباع أبي علي محمد بن عبدالوهاب الجبائي (المتوفي سنة ٣٠٣هـ)
١٠) البهشمية أتباع أبي هاشم عبدالسلام الجبائي (المتوفى سنة ٣٢١هـ)

وسوف نتناول أهم منجزات الفرق الأربع الأولى باعتبار ان الواصلية والعمروية تعتبر البدايات الأولى للمذهب، بينما نجد (الهذيلية والنظامية) تمثلان استقرار المذهب وتبحثان في الدقيق من الكلام الى جانب قضايا كلامية أخرى. واكتفينا بالاشارة الى أهم مواقفها، باعتبار أن رسالة بمدرسة البصرة المعتزلية أنجزت من قبل.

وسنتابع آراء الفرق الأخرى مع الفرق الأربع الأولى أثناء دراستنا المقارنة لآراء البصريين والبغداديين.

(٧) واصل بن عطاء (٨٠ـ١٣١هـ)

---

(١) تعداد فرق البصرة هنا حسب أهمية كل فرقة ومواقفها الكلامية وحسب طبقات رجالها. وقد دأب أهل السنة الى اعتبار الفرق المعتزلية عشرين فرقة ودون التقيد بطبقاتهم. راجع الايجي مثلا. المواقف ص ٤١٥ وما بعدها ط مصر ١٣٥٧هـ.

الواصلية، فرقة تنتمي الى أبي حذيفة واصل بن عطاء الغزال(١)، الذي ولد سنة ٨٠هـ بالمدينة المنورة(٢) حيث كان مولى لبني ضبة أو بني مخزوم(٣) وكان قد درس على الامام محمد بن الحنفية(٤)، و يبدو أنه أفاد من دراسته هذه كثيراً، اذ يروى أن ابا هاشم سئل عن علم أبيه، فأجاب: انظروا الى أثره في واصل(٥)

ولعل دراسته على الامام ابن الحنفية قد أورثته الكثير من سلوكه الأخلاقي ومواقفه الكلامية، سيما والشيعة الاماميون يعتبرون ابن الحنفية

(١) أورد الجاحظ حول لقب واصل بالغزال، ان واصلا كان يكثر الجلوس في سوق الغزالين. راجع الجاحظ. البيان والتبيين ٣٢/١، ٣٤ ـ ط مصر. وأورد ابن المرتضى والقاضي عبدالجبار نفس رأي الجاحظ، وزادا عليه بقولها لم يكن واصل غزالا لكنه يلزم الغزالين، وكان طويل العنق. راجع ابن المرتضى. النية والأمل ص ٣٥ ط حيدر أباد ١٩٠٢.
والقاضي عبدالجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٤١، ٤٣ ط مصر ١٩٧٢.

(٢) راجع ابن خلكان: وفيات الأعيان ٢٥١/٢ ط مصر الأولى.
وانظر الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال ٣٢٩/٤ ط الحلبي بمصر. وابن تغري بردي. النجوم الزاهرة ٣١٢/١.

(٣) القاضي عبدالجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٤٣.

(٤) ابو القاسم محمد بن علي بن أبي طالب بن الحنفية، كان نهاية في العلم زاهدا عابدا قيل انه توقف عن حمل راية أبيه الامام علي يوم الجمل، وقال: هذه مصيبة عمياء. فقال له أبوه: ثكلتك أمك أن تكون عمياء، وأبوك قائدها. وتوفي سنة ٨١هـ. راجع: ابن العماد الحنبلي.
شذرات الذهب في اخبار من ذهب ٨٧/١، ٨٩ ط مصر. وانظر البغدادي. الفرق بين الفرق ص ٢٦.

(٥) الحميري. الحور العين ص ٢٠٧ وما بعدها ط أولى السعادة ٤٧.

مؤسس علم الكلام من خلال ما كتب فيه من المؤلفات والرسائل(١).

وقد انتقل واصل فيما بعد الى البصرة حيث لزم مجلس الحسن البصري وذكر ابن المرتضى ان الحسن كان يقول بالعدل ونفي القدر(٢) فاعتبره القاضي عبدالجبار المعتزلي واحدا منهم وعده من الطبقة الثالثة(٣)، فيما كان واصل قد ناقش استاذه في مسألة مرتكب الكبيرة(٤)، فاختلف معه، فلم يجد واصل الا اعتزال مجلس استاذه والانزواء بتلاميذه الى ركن آخر من جامع البصرة(٥)، حيث بدأت الملامح الأولى لاتجاه واصل العقلي التي وضحت بالأصول الخمسة فيما بعد.

وكان واصل قد تعرف على أفكار معبد الجهني(٦) الذي عرف بنفيه للصفات القديمة لله تعالى، والتقى بجهم(٧) بن صفوان وناظره وصحب بشار

(١) راجع كاشف الغطاء. أصل الشيعة وأصولها ص ٩٠ ط مصر ١٩٥٨.

(٢) ابن المرتضى. المنية والأجل ص ١٢، ١٤.

(٣) القاضي عبدالجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٣٣، ٣٤.

(٤) يروي القاضي عبدالجبار المعتزلي أن واصل بن عطاء أخذ مقالته في مرتكب الكبيرة عن أبي هاشم عبدالله محمد بن الحنفية الذي كان من أصحابه. راجع القاضي عبدالجبار المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ١٣٨ ط مصر ١٩٦٥. وراجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص١٦٤، ١٦٥ط مصر الأولى ١٩٢٥.

(٥) رويت حادثة اعتزال واصل عن مجلس استاذه الحسن بصور عديدة الا انها تشير الى معنى واحد وهو أن واصلاً اختلف مع استاذه في مسألة مرتكب الكبيرة، فاعتزله وانزوى مع من تبعه الى زاوية أخرى بجامع البصرة، وكان أحد أتباعه رفيقه عمرو بن عبيد، وقيل ان عمرواً لم يعتزل مع واصل عن الحسن الا بزمن.
راجع مثلا: البغدادي. الفرق بين الفرق ص ١١٩، ١٢٠.

(٦) تعتبر أفكار معبد الجهني خطوة أولى على طريق الاعتزال.
راجع أثره في الفكر المعتزلي وترجمته في الفصل الخاص بخلق القرآن

(٧) جهم بن صفوان قتله مسلم بن أحوز المازني سنة ١٢٨هـ، ناظره واصل فقطعه وقيل أنه رجع الى قول الحق، الا أنه وقع تحت تأثير حفص الفرد الذي أورثه الافكار الجبرية.
راجع القاضي عبدالجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٤٤.
والبغدادي. الفرق بين الفرق ص ١٢٨.
والزركلي. الاعلام ١٣٨/٢، ١٣٩.

بن برد والذي أعجب بواصل اعجابا شديدا ثم خالفه في تفضيل النار على الطين(١)، وصار يهجوه و يقول:

مالي أشايع غزالا له عنق
كنقنق الدو ان ولى وان مثلا

فعابه بطول عنقه، وشبهه بالنقنق، ذكر النعام لطول عنقه(٢).

وقد أجمع المؤرخون على ان واصلا توفي سنة ١٣١هـ(٣).

أ ــ مواقفه الكلامية:

لم تشر مصادر الاعتزال المتوفرة حاليا(٤) الى شيء عن آراء واصل أو عن مواقفه الكلامية، الا فيما يخص وقوفه بجزم ضد مناهضي الاسلام واعدائه من فرق المخالفين.

أما كتب الفرق المخالفة، فلم تذكر الا الالزامات عليه وعلى منهجه

(١) بشار بن برد، الشاعر المعروف، قال القاضي عبدالجبار المعتزلي عنه أنه قال بالرجعة وكفر جميع الأمة، فتبرأ منه واصل وتوعده، وقيل انه لم يسكت عنه حتى نفاه من البصرة، فذهب بشار الى حران و بقي فيها الى ان توفي واصل فعاد الى البصرة. وكان واصل قد تصدى لبشار قبل ذلك وناظره مع رفيقه عمرو بن عبيد فقطعاه وقد قتل بشار سنة ١٦٨هـ.
راجع القاضي عبدالجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة. ٤٣ ط مصر ١٩٧٢.
الأصفهاني. الأغاني: ٢٤/٣ ط التقدم بمصر ١٩٠٥.
ابن خلكان. وفيات الاعيان ١٢٥/١ط مصر الأولى ١٣٠٥هـ.

(٢) القاضي عبدالجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٤٣ ط مصر ١٩٧٢.

(٣) نفس المصدر السابق ص ٤٧.
الذهبي. ميزان الاعتدال ٣٢٩/٤ ط القاهرة ١٩٠٧.
ابن تغري بردي. النجوم الزاهرة ٣١٣/١ ط مصر الأولى.
ابن الغزي: ديوان الاسلام (مخطوط) ورقة ١٧٣.

(٤) موسوعة القاضي عبدالجبار المعتزلي (المغني) بأجزائها الأربعة عشر.
والانتصار لأبي الحسين الخياط. وكتب طبقات المعتزلة لابن المرتضى والقاضي وكتب شرح الأصول الخمسة والمحيط بالتكليف. والكتب الأخرى، لم تشر هذه المصادر الى شيء عن أفكار واصل أو مواقفه الكلامية الا فيما يخص سيرته الذاتية ومواقفه ضد المخالفين.

ومذهبه، واذا كانت كذلك، فليس أمامنا الا الرجوع اليهم، وسوف نحاول الاستعانة بالتفسير المعتزلي لمواقفه التي يدعيها مخالفوه.

أولا: التوحيد

(١) نفي الصفات:

اعتمد واصل في قضية الصفات منهجاً يقوم على ردها الى ذات واحدة(١) وليس ثمة صفة خارج ذاته تعالى. وقد زعم الشهرستاني ان مقالة واصل هذه لم تكن ناضجة، ذلك أنه يقرر استحالة وجود الهين(٢).

و يبدو لنا غير ذلك. اذا علمنا أن فكرة التوحيد التي انتدب واصل نفسه للدفاع عنها كانت مهددة بالتفسير المسيحي الذي يقضي بوجود ثلاثة آلهة(٣). والثلاثة قدماء. فخشي أن تؤدي هذه الفكرة الى سوء فهم وشرك عند المسلمين. لذلك اعتمد مبدأ نفي الصفات خارج ذاته تعالى(٤).

واذا كانت فكرة التوحيد مهددة بالتفسير المسيحي، فانها بلا شك كانت تواجه تهديدا أخطر بالتفسيرات الغالية التي انتهجتها فرق الزنادقة والدهرية والثنوية وغيرها.

لكي يضع واصل حداً لهؤلاء قرر في نهاية بحثه، ان الله عالم، قادر، لا بعلم وقدرة خارجين عن ذاته، لكنها صفتان ذاتيتان لله تعالى(٥).

وقد أورث واصل مقالته هذه لأبي علي ولابنه أبي هاشم وقد جعل

(١) اليماني: الفرق والتواريخ (مخطوط) ورقة ١٠٧.

(٢) الشهرستاني. الملل والنحل ٤٦/١ ط القاهرة ١٩٦٨.

(٣) يقصد بها ــ الاقانيم الثلاثة ــ الأب وهو الوجود، والابن او الكلمة وهو العلم والروح القدس وهو الحياة. راجع القاضي عبدالجبار المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ٢٩١ ــ ٢٩٣.

(٤) راجع. البيرنصري نادر. فلسفة المعتزلة ٣٧/١ ط الاسكندرية ١٩٥٠.

(٥) راجع الشهرستاني. الملل والنحل ٤٦/١ ط القاهرة ١٩٦٨.

الأخير العلم والقدرة حالتين وتابعه في ذلك أبو الحسين البصري(١). الذي رد الصفتين الى صفة واحدة أطلق عليها «العالمية»(٢).

(٢) القدر:

قرر واصل: أن الله حكيم، عادل، لا يجوز أن يضاف اليه شر أو ظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير وللشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازي على فعله، والله أقدره على ذلك كله(٣).

يحاول واصل من خلال عرضه لقضية القدر، أن ينزه الله من أن يلحقه شر أوظلم، ذلك أن الله تعالى، لا يطلب من الانسان أن يفعل وهو لا يمكنه أن يفعل، أو إيجاد القدرة والفعل عليه(٤).

وقد قرر ذلك واصل، كشرط لحرية الارادة الانسانية، لأن الفعل الارادي خاص بالانسان وحده، دون الله تعالى. فالله لا يعمل الا الأصلح لعباده، ولا يعذب على ما قضى ولا يقضي بما يعذب عليه(٥).

---

(١) أبو عبدالله أبو الحسين بن علي البصري و يعرف بـ«الجعل» درس على أبي علي المجبر بن خلاد ثم أخذ عن أبي هاشم واستكمل دراسته الاعتزالية على القاضي عبدالجبار المتوفى سنة ٤١٥هـ كان جدلاً حاذقاً وبلغ من الاجتهاد ما لم يبلغه أحد وكان الى جانب هذا زاهداً وعابداً وقد توفي سنة ٣٣٩هـ في بغداد ومن كتبه تصفح الأدلة، وكانت له اهتمامات بالفقه ودراية واسعة بأصوله وكان على مذهب أهل العراق. من كتبه المشهورة في الفقه المعتمد في أصول الفقه قيل أنه أصل لأكثر الكتب التي صنفها المتأخرون في هذا الفن واعتمدوه. وغيره من الكتب الفقهية ككتابه الثاني «الفايق».

راجع القاضي عبدالجبار. طبقات المعتزلة ص ١٢٥، ١٢٦ ط مصر ١٩٧٢.
والبيهقي. شرح عيون المسائل (مخطوط) ورقة ٧٢.
والعسقلاني. لسان الميزان ٣٠٣/١ ط أولى ١٣٣٠هـ.

(٢) راجع الشهرستاني. الملل والنحل ٤٦/١، ٤٧.

(٣) راجع الشهرستاني. الملل والنحل ٤٧/١ ط. مصر ١٩٦٨.

(٤) راجع القاضي عبدالجبار المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ١٣٢، ١٣٣.

(٥) راجع القاضي أيضاً: المغني ١٨/١٤ وما بعدها ط أولى. وشرح الأصول الخمسة ص ١٣٤.

ومعنى هذا، أن الله لايقضي بالمعاصي، بل الانسان هو الذي يرتكبها بارادته واختياره.

والا فكيف يجوز في حكمة الله وتدبيره أن يعذب على فعل فعله هو؟ والله حكيم، فلا يصنع ماهو مذموم، ورحيم فلا يكلف فوق الطاقة، وعادل فلا يحمل الناس على ارتكاب الظلم، وصادق فلا يحمل الناس على الكذب، وليس غريبا (١)، أن يكون واصل قد استمد موقفه في القدر من خلال تأثيرات معبد الجهني (٢)، وغيلان الدمشقي اذا علمنا أن الاول كان على صلة دائمة بالمعتزلة، وخاصة بعمرو بن عبيد وكانت آراؤه قد حظيت باهتمام المعتزلة، فيما اعتبر المعتزلة غيلان من أوائل رجالهم وعده القاضي على رأس الطبقة الرابعة في الاعتزال (٣).

ب ـ مؤلفاته (٤):

١) كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية.

٢) كتاب أصناف المرجئة (٥).

٣) كتاب التوبة.

---

(١) يحاول الشهرستاني أن يجعل ذلك الزاما على واصل لتأثره بالجهني والدمشقي. راجع الشهرستاني. الملل والنحل ٤٧/١ ط مصر ١٩٦٨.

(٢) ذكر المقريزي ان الجهني جالس الحسن البصري وأثر في عمرو بن عبيد وقد وضحت آراؤه في الفكر البصري عموما وانتشرت آراؤه في البصرة. راجع المقريزي. الخطط المقريزية ١١٨/٤ ط مصر الاولى.

(٣) انظر القاضي عبد الجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص٣٨.

(٤) راجع ابن النديم. الفهرست ص ٢٥١ ط ١٩٦٤. والقاضي عبد الجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٤٧ ط مصر ١٩٧٢. وابن القاضي المرتضي. المنية والأمل ص ٣٥ والذهبي. ميزان الاعتدال ٣٢٩/٤.

(٥) شهد له عمرو بن عبيد أنه لم يكن أحد أعلم منه بفرق المخالفين وأصنافهم. انظر القاضي عبد الجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٤٢، ٤٣.

٤) كتاب المنزلة بين المنزلتين.

٥) كتاب خطبته التي أخرج منها حرف الراء (١).

٦) كتاب معاني القرآن.

٧) كتاب الخطب في العدل والتوحيد.

٨) كتاب ماجرى بينه وبين عمرو بن عبيد (٢).

٩) كتاب السبيل الى معرفة الحق.

١٠) كتاب الدعوة.

١١) كتاب طبقات أهل العلم والجهل.

حـ ـ أتباعه ودعاته:

كان لواصل أتباع كثيرون، ويبدو أنه أعدهم اعدادا فكريا عاليا، ليواجه بهم أعداء الاسلام، فقد بعث بهم الى مدن الاسلام ونواحيه ليدعو الى الاعتزال وليناظروا خصوم الاسلام، وقد نجح هؤلاء في مهمتهم نجاحا رائعا، فقد ذكر نشوان الحميري المتوفى سنة ٥٧٣هـ :«وكثير في قرى الشام ومن الغرب البيضاء، يقال فيها مائة الف يحملون السلاح يقال لهم ـ

(١) المعروف عن واصل انه كان متمكنا من اللغة بليغا، واستطاع بدرايته اللغوية تجنب الراء في خطبه اذ كانت به لثغة في الراء قبيحة. ولم يكن يفطن لذلك لاقتداره وسهولة الفاظه، وقد مدحه احد الشعراء في ذلك:

ويجعل البرّ قمحاً في تصرفه
وخالف الراء حتى احتال للشعر
ولم يقل مطرا والقول يعجله
فعاد بالغيث اشفاقا من المطر

راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٤٢.

(٢) لعلها المناظرة التي جرت بين واصل وعمرو في الفاسق، وقد ذكرها القاضي فيما يروي ان عمرو بن عبيد رجع عن رأيه ووافق واصلا بعد ان كان يعتبر المنافق والفاسق اسمين مترادفين. راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة (نص المناظرة) ص ٥٠، ٥١، ٥٢.

الواصلية»(١).

وروى أبو الهذيل ان واصلا بث دعاته في البلاد (٢)، فبعث عبدالله بن الحارث الى المغرب فأجابه خلق كثير (٣)، وحفص بن سالم (٤)، الى خراسان الذي ناظر جهم هناك فقطعه، ورجع الى قول الحق، ثم عاد الى الباطل بتأثير حفص الفرد.

وذهب القاسم (٥) الى اليمن، وأيوب الى الجزيرة (٦)، والحسن بن زكوان (٧)، الى الكوفة، وعثمان الطويل (٨) الى أرمينيا(٩).

د ـ موقف واصل من الفرق المخالفة:

لم يكن واصل عالما وحسب (١٠)، بل كان تقيا عارفا بالله زاهدا، فقد ذكر ابن المرتضى، كان واصل اذا جنه الليل، صف قدميه يصلي وأمامه لوح ودواة، فاذا مرت آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاود

(١) الحميري. الحور العين ص ٢١١ ط السعادة بمصر ١٩٤٧

(٢) راجع ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٣٢ ومابعدها ـ ط بيروت ١٩٦١.

(٣) من تلاميذ واصل وفي الطبقة الخامسة. القاضي عبد الجبار. طبقات المعتزلة ص ٤٤.

(٤) حفص بن سالم. من الطبقة الخامسة. نفس المصدر السابق ص ٥٣.

(٥) القاسم بن السعدي من الطبقة الخامسة. نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.

(٦) يبدو ان ايوب من الطبقة الرابعة. راجع القاضي . طبقات المعتزلة ص ٤٤.

(٧) الحسن بن زكوان. من الطبقة الخامسة. القاضي طبقات المعتزلة ص ٥٣.

(٨) عثمان بن خالد الطويل وكنيته ابو عمرو، وهو استاذ ابي الهذيل، عده القاضي في الطبقة الخامسة وقال عنه «له في الفضل والعلم منزلة لا تخفي» راجع القاضي عبد الجبار. طبقات المعتزلة ص ٥٣.

(٩) ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٢٢ ومابعدها.

(١٠) راجع الذهبي. ميزان الاعتدال ٣٢٩/٤ ط القاهرة الاولى ١٩٠٧.

صلاته (١)، ولعل تأملاته هذه هي التي عمقت في نفسه ضرورة تحقيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، اذا علمنا أن الاسلام في عصره تعرض لحملات الفرق المناهضة للدين كما حاطت به أفكار الغلو والزندقة (٢).

ولعل واصلاً هو الذي افتتح وسيلة المناظرات ازاء الخصوم قبل أن يفعل أي معتزلي آخر، لسعة علمه ووفرة اطلاعه بهؤلاء الخصوم، فقد ذكر القاضي عبد الجبار المعتزلي «ليس أحد أعلم بكلام الزنادقة والدهرية (٣)، والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم من واصل» (٤) فكان يعقد المناظرات للرد على هؤلاء، فيفند حججهم، ولقد ناظر مشاهيرهم كصالح بن عبد القدوس (٥)، وغيره فقطعهم بأقل كلام.

---

(١) ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٣٢ ط بيروت ١٩٦١.

(٢) الزنديق: كلمة معربة عن الفارسية كانت تطلق على كل من يميل الى مذهب الثنوية أو مايقاربه من الخروج عن الشريعة. راجع ابن نباتة. سرح العيون ص ٢٠٥ ط مصر ١٨٦١. وقد اصبحت الزندقة احدى الحركات الهدامة التي استهدفت هدم الاسلام من خلال اعتمادها على اسس فكرية مناقضة له. راجع السامرائي. الغلو والفرق الغالية في الحضارة الاسلامية ص ٧٩، ٨٠ ط بغداد ١٩٧٢. وراجع فلهاوزن: الدولة العربية ص ٥٣٢ ط دمشق ١٩٥٦.

(٣) الدهرية Naturalism أنكروا الصانع المدبر وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه لابصانع. ولم يزل الحيوان من نطفة والنطفة من حيوان كذلك كان وكذلك يكون أبدا. بمعنى آخر: لاشيء خارج الطبيعة مستكفية بنفسها مستغنية عن خالق يوجدها. يوسف كرم وآخرون. المعجم الفلسفي ص ٧٦، ١٠١ ط مصر ١٩٦٦.

(٤) القاضي عبد الجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٤٢، ٤٣ ط مصر ١٩٧٢.

(٥) صالح بن عبد القدوس. كان ثنويا معروفا يقول ان العالم من اصلين نور وظلمة. راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٥٧.

كما تصدى للمانوية (١) وألف فيها كتابا دعاه «الألف مسألة» (٢).

(٨) العمرية:

أتباع عمروبن عبيد بن باب المكنى بأبي عثمان. ولد في البصرة سنة ٨٠ هـ وتوفي سنة ١٤٢ هـ، وقيل سنة ١٤٠ هـ (٣).

قال عنه القاضي: كان عمرو بن عبيد من أعلم الناس بأمر الدين والدنيا وذكر ابن نجيح «مارأيت أحدا أعلم من عمرو بن عبيد»(٤).

ويعد عمرو شريكا لواصل في اقامة مذهب الاعتزال، وتابعه في آرائه فيما لم يأت عمرو بجديد، ولم يذكر له نشاط كلامي مميز، فيما تولى رئاسة معتزلة البصرة بعد وفاة رفيقه واصل. (٥).

عرف زاهدا، متابعا أمور دينه، بعيدا عن السلطان، قيل أن الخليفة أبا جعفر المنصور العباسي (١٣٦ — ١٥٨هـ) كان صديقا لعمرو بن عبيد قبل أن تنتهي الخلافة اليه (٦). فقد كان المنصور يحترمه ويخضع لزهده ويطلب منه الموعظة فيعظه (٧). ووعظه مرة فبكى المنصور تأثرا بموعظته. ثم سأل

---

(١) المانوية: نسبة الى (ماني بن فتق بن بابك بن برزام) مزج بين المجوسية والمسيحية في دين. واحد. وأكد عقيدة الثنوية بقوله: ان العالم مركب من أصلين قديمين أحدهما: نور والآخر ظلمة، وأنها أزليان، كما ثبت في ديانته مبدأ الحلول الذي أخذه عن الهند حين نفي اليها وقيل انه ادعى النبوة وزعم أنه خاتم الانبياء.
راجع: ابن النديم. الفهرست ص ٤٧٠، ٤٧٢، ٤٧٣ ط بيروت ١٩٦٤، وراجع ايضا: البيروني. تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ص ٢٧ ط ليبزيك ١٩٢٥.

(٢) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٤٧ ط مصر ١٩٧٢.

(٣) راجع ابن خلكان. وفيات الاعيان ٥٤٧/١ ط مصر الاولى ١٣١٠ هـ وابن العماد. شذرات الذهب ٢١٠/١، ٢١١ ط القاهرة ١٩٣١.

(٤) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ٤٨، ٤٩.

(٥) ابن خلكان. وفيات الاعيان ٥٤٧/١.

(٦) ابن قتيبة . عيون الاخبار ٢٠٩/١ ط القاهرة ١٩٢٤ — ١٩٣٠.

(٧) ابن عبد ربه. العقد الفريد ٣٠٦/١ ط القاهرة ١٨٧٦.

عمروا عن حاجته؟ فقال له: ألا تبعث إلي حتى آتيك(١).

وكان المنصور قد طلب اليه مرة أن يقف الى جانبه مع أصحابه المعتزلة بقوله: «أبا عثمان أعنّي بأصحابك»، أجابه: «ارفع علم الحق يتبعك أهله» (٢).

أ ـ مواقفه الكلامية:

لم تشر مصادر الاعتزال أو مراجع الفرق الى شيء من أفكاره وآرائه بل اكتفت بوصف سلوكه الذي كان يضرب به المثل في الزهد والعبادة (٣) وقد أورد القاضي له مناظرة مع رفيقه واصل بن عطاء في موضوع مرتكب الكبيرة، قيل أن واصلا اعتزل مجلس الحسن البصري، وبقي عمرو بن عبيد مترددا بين مجلس واصل الجديد، ومجلس استاذه الحسن البصري، حتى ناظر واصلاً في مسألة مرتكب الكبيرة، فاقتنع عمرو بن عبيد وقال: مابيني وبين الحق من عداوة، والقول قولك واشهد أني تارك ماكنت عليه من المذهب، قائل بقول أبي حذيفة فاستحسن الناس ذلك من عمرو، اذ رجع من قول كان عليه الى قول آخر من غير شغب (٤).

ب ـ موقفه من الثنوية:

وقف عمرو بن عبيد من عبد الكريم بن أبي العوجاء المتهم بالزندقة والالحاد، وافساد الشباب بنفس حرارة موقف رفيقه واصل بن عطاء من بشار بن برد وغيره من الخارجين على الاسلام.

(١) الحميري. الحور العين ص ٢١١ ط مصر الاولى ١٩٤٧.
والدينوري. الاخبار الطوال ص ٨٤ ط الحلبي مصر ١٩٦٠.

(٢) ابن عبد ربه . العقد الفريد ٣٠٦/١ ط القاهرة ١٨٧٦.

(٣) راجع ابن عبد ربه. العقد الفريد ٣٠٦/١ ط القاهرة ١٨٧٦.

(٤) القاضي عبد الجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٥١ ط مصر ١٩٧٢.

فقد ذكر صاحب الأغاني ان عمرو بن عبيد قال لعبد الكريم: «بلغني أنك تخلو بالحدث من أحداثنا فتفسده وتستذله وتدخله في دينك، فان خرجت من مصرنا، والا قمنا فيك مقاما أتى فيه على نفسك(١).

يتضح لنا من موقف عمرو بن عبيد وواصل، أن مهمتها كانت بالدرجة الأولى تعزيز اصول الاعتزال وابطال حجج الخصوم «والدفاع عن الاسلام» (٢).

(٩) الهذلية (أتباع أبي الهذيل العلاف):

أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبدالله بن مكحول الملقب بالعلاف لوقوع داره في العلافين (٣)، ولد في البصرة سنة ١٣٥هـ (٤)، وفيها أصبح اماما للمعتزلة، وكان حاذقا في مناظرة الخصوم، قوي الحجة في الرد عليهم (٥) وقد غلب على أفكاره ومواقفه الطابع الفلسفي، ولعله أول المعتزلة البصريين الذين وضحت فيهم التأثيرات الفلسفية في آرائهم الكلامية.

(١) الأصفهاني الأغاني ٢٤/٣ ط التقدم بمصر ١٩٠٥.

(٢) راجع ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٣٦ ط بيروت ١٩٦١.

(٣) ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٤٤ ط بيروت ١٩٦١
القاضي عبد الجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٥٤، ٥٥ ط مصر ١٩٧٢.

(٤) راجع ابن النديم. الفهرست ص ٥٦ ط بيروت ١٩٦٤.
والعسقلاني لسان الميزان ٤١/٥، ٤١٤ ط ١٣٠٣ هـ.

(٥) راجع ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٤٤، ٤٥.

وقد انتقل أبو الهذيل الى بغداد سنة ٢٠٣ هـ (١)، ودخل بلاط المأمون العباسي (٢)، ذكر الدميري أن أبا الهذيل كان استاذا للمأمون في المقالات والأديان وكان أحد الذين هيأوا النفوس للمحنة وأحد دعاتها (٣).

وقد اختلف المؤرخون في سنة وفاته ــ فقيل سنة ٢٢٦هـ (٤) وقيل سنة ٢٣٥هـ (٥) وقد ذكر القاضي أن الخليفة الواثق حضر مجلس عزائه، فتكون وفاته بعد ٢٢٦هـ، ذلك أن الواثق تولى الخلافة سنة ٢٢٧هـ (٦)، فالارجح أن تكون وفاته سنة ٢٣٥هـ، وكان قد توفي العلاف بمدينة «سر من رأى» (٧) وكان يضرب بأبي الهذيل المثل في علو منزلته واتساع ثقافته بعلم الكلام فقد روي عن ابن العميد أنه قال: ثلاثة علوم الناس كلهم عيال فيها على ثلاثة أنفس واما الفقه فعلى أبي حنيفه وأما الكلام فعلى أبي الهذيل واما البلاغة والفصاحة فعلى الجاحظ (٨).

أ ــ مؤلفاته وكتبه :

١) كتاب في تشابه القرآن. ذكره ابن النديم (٩).

٢) كتاب الحجج والقوالب (١٠).

٣) الرد على النظام: وتناول الموضوعات التالية:

---

(١) الخطيب البغدادي. تاريخ بغداد. ط القاهرة ١٩٣١.
(٢) الدينوري. الاخبار الطوال ص ٤٠١ ط الحلبي بمصر ١٩٦٠.
(٣) راجع الدميري. حياة الحيوان الكبرى ٧٨/١، ١١٩ ط مصر ١٩٦٣.
(٤) العسقلاني لسان الميزان ٤١٤/٥.
(٥) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي طبقات المعتزلة ص ٥٨.
(٦) راجع اليافعي. مرآة الجنان ١٠١/٢ ط بيروت ١٩٧٠.
(٧) القاضي عبد الجبار المعتزلي طبقات المعتزلة ص ٥٨.
(٨) ياقوت الحموي معجم الادباء ج ١٠٢/١٦ ط مصر ١٩٣٨.
(٩) ابن النديم. الفهرست ص ٣٦ ط بيروت ١٩٦٤.
(١٠) البغدادي. الفرق بين الفرق ١٢٤ ط مصر ١٩٤٨.

(أ) الاعراض. (ب) الانسان. (جـ) الجزء الذي لايتجزأ.(١)

٤) كتاب ميلاس: قيل أن أبا الهذيل وضعه على اسم مجوسي أسلم على يده (٢).

ب ــ الكتب التي وضعت على أبي الهذيل والرد عليها:

(أ) المعتزلة البغداديون:

١) الرد على أبي الهذيل. لأبي سهل بشر بن المعتمر (٣).

(٢) فضائح أبي الهذيل. لأبي موسى المردار (٤).

(٣) توبيخ أبي الهذيل. لجعفر بن حرب (٥).

(ب) المعتزلة البصريون:

(١) الرد على أبي الهذيل. لأبي على الجبائي (٦).

(د) حفص الفرد:

(١) المخلوق: رد فيه على أبي الهذيل من خلال موقفه في المخلوق (٧).

(هـ) الامام أبو الحسن الأشعري:

---

(١) نفس المصدر السابق ص ١٣٢.
(٢) الزركلي. الاعلام ٩٩٨/٣ ط اولى.
(٣) ابن النديم الفهرست ص ١٦٢.
(٤) البغدادي. الفرق بين الفرق ص ١٠٢ ط ١٩٤٨.
(٥) نفس المصدر السابق ص ٧٣.
(٦) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.
(٧) ابن النديم. الفهرست ص ١٨٠.

١) الحركات. نقض فيه آراء أبي الهذيل (١).

جـ ـ أساتذته:

١) بشر بن سعيد.

٢) أبو عثمان الزعفراني.

وكان من تلاميذ واصل بن عطاء، وقد ذكر الملطي أن أبا الهذيل العلاف أخذ عنها (٢).

٣) عثمان الطويل، من رجال الطبقة الخامسة، وكان أحد تلاميذ واصل وأحد دعاته الى الاعتزال (٣).

د ـ تلاميذه وأتباعه (٤):

١) ابراهيم بن سيار النظام.

٢) الأسواري (٥).

---

(١) ابن عساكر. تبيين كذب المفتري ص ١٣٦ ط دمشق ١٣٤٧هـ.

(٢) راجع الملطي التنبيه والرد على اهل الاصول والبدع ص ٣٨ ط مصر ١٩٦٨.

(٣) القاضي عبد الجبار المعتزلي طبقات المعتزلة ص ٥٣ ط مصر ١٩٧٢.

(٤) نفس المصدر السابق انظر صفحات ٤٤، ٤٥، ٥٥، ٦٩، ٧٧، ٧٨، ٨٠، ٨٤.

(٥) ابو علي الاسواري، كان من أصحاب أبي الهذيل واعلمهم ثم انتقل الى النظام واصبح من أصحابه وأتباعه، ذكره القاضي من الطبقة السابعة ص ٧٧، ٧٨ وأهم ماذكر عنه قوله في تحديد قدرة الله تعالى، فقد قال ان الله انما يقدر على احداث ماعلم أنه يحدثه: فهو تعالى لايقدر على احداث ماعلم انه لايحدثه ولا يقدر ان يمتنع عن احداث ماعلم انه سيحدثه أو ما اخبر انه سيحدثه. فمن علم الله انه يموت ابن ثمانين سنة فان الله لايقدر ان يميته قبل ذلك ولا ان يبقيه طرفة عين بعد ذلك. كذلك فالآخر محال ان يقطع الله أفعاله و يفني العالم و يبقي وحده. راجع الخياط. الانتصار ص ٢٠ ط مصر ١٩٢٥.
والبغدادي اصول الدين ص ٩٤ ط استانبول ١٩٢٨.

٣) الشحام (١).

٤) الفوطي. عده القاضي من رجال الطبقة السادسة.

٥) أبو عبدالله الدباغ.

٦) يحيى بن بشر الارجائي

٧) عيسى بن الهيثم الصوفي.

هـ ـ مناظراته:

كان لأبي الهذيل شهرة واسعة في مناظرة الخصوم ومحاجة المخالفين من فرق المخالفين، قال عنه المبرد «مارأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظر شهدته في مجلسي» (٢).

ومناظراته مع المجوس والثنوية وغيرهم معروفة، قيل كان يقطعهم بأقل الكلام، وانه أسلم على يديه زيادة على ثلاثة آلاف رجل، وكان قد ناظر صالحاً بن عبد القدوس الذي كان ثنويا فقطعه، والزمه الحجة مرارا.

فلم يسع ابن عبد القدوس الا أن يعترف لأبي الهذيل بمقدرته وتفوقه:

أبا الهذل جزاك الله من رجل
فأنت حقا لعمري مفصل جدل (٣)

---

(١) أبو يعقوب يوسف بن عبدالله بن اسحق الشحام ذكره القاضي في الطبقة السابعة واليه انتهت رياسة المعتزلة البصريين في زمانه ومن تلاميذ أبي علي الجبائي وله كتب في الرد على المخالفين. كان حاذقا في جدله ومناظراته واختاره احمد بن أبى دواد المعتزلي البغدادي وقاضى القضاة في زمن الواثق ليكون ناظرا لانصاف المتظلّمين من أهل الخراج وكان قد توفي سنة ٢٦٧ هـ القاضي طبقات المعتزلة ص ٧٧.
ابن المرتضى طبقات المعتزلة ص ٧٢

(٢) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٤٥، ٥٥، ٥٦، ٥٨ ط ١٩٧٢.

(٣) ابن المرتضى المعتزلي (المنية والأمل) ط حيدر أباد ١٩٠٢.

وتصدى لهشام بن الحكم وجماعته فناظرهم في أبواب الدقيق حتى قطعهم وقيل أن هشاما انقطع بعد هزيمته أمام أبي الهذيل، وأصبح أمره مشهورا بين الناس (١).

وهكذا ذاع أمر أبي الهذيل وانتشر خبر مناظراته مع المجوس وغيرهم وعرف أنه يقطع الخصم بأقل الكلام (٢).

واضافة الى مناظراته فقد ذكر بشر بن يحيى أن لأبي الهذيل ستين كتابا في الرد على المخالفين (٣).

و ـ منهج أبي الهذيل العلاف ومواقفه الكلامية:

أتيح لأبي الهذيل الاطلاع على كتب الفلاسفة ومقالاتهم، فقد ذكر القاضي عبد الجبار المعتزلي «ونظر في كل شيء من كتب الفلاسفة»(٤).

فتأثيرات الفلسفة وضحت في مواقفه الكلامية وأفكاره، اذ غلب عليها مثل هذا الطابع الفلسفي، بل أن مثل هذا الطابع كان قويا في مباحثه للجوهر والسكون والحركة وعلم الانسان والخلق والتولد الخ (٥).

ولعل أبا الهذيل من أوائل المعتزلة البصريين الذين فتحوا للفكر المعتزلي أبواب النشاط الفلسفي المتجه الى القضايا الدقيقة، وقد أورث اتباعه وتلاميذه مهمة تنشيط هذه المباحث وتطويرها وانضاجها، والملاحظ ان قضية

---

(١) الخياط المعتزلي. الانتصار ص ١٤٢ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

(٢) ابن المرتضى المنية والامل ص ٢٦.

(٣) نفس المصدر السابق ص ٢٥.

(٤) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٥٥، ٥٦ ط مصر ١٩٧٢. وراجع ايضا ابن المرتضى طبقات المعتزلة ص ٤٤، ٤٥ ط بيروت ١٩٦١.

(٥) راجع الاشعري، مقالات الاسلاميين ٢/٥، ١٤، ١٦ ط مصر ١٩٦٠، ٢٤، ٢٥، ٢٩، ٤٤، ٥٣، ٥٤.

وانظر البغدادي اصول الدين ١٣٧، ١٣٨ ط استانبول ١٩٢٨.

الصفات عند أبي الهذيل كانت أكثر القضايا التي يلاحظ فيها النسق الفلسفي المتقدم.

وكان قد خالف اجماع المعتزلة الذين كانوا يقولون أن الله عالم بذاته لابعلم زائد على ذاته وهكذا في سائر صفاته تعالى.

فيما كان لأبي الهذيل رأي آخر وضح فيه التأثير الفلسفي فقد قرر أن الله قادر بقدرة وقدرته ذاته وعالم بعلم وعلمه ذاته، حي بحياة وحياته ذاته، معنى هذا أن علم الله هو الله وقدرته هي هو. فكان يري أن صفات الله تعالى هي ذاته نفسها. (١).

ز ـ آراؤه:

(التوحيد):

ومن خلال فهم أبي الهذيل لمبدأ التوحيد فقد رفض التشبيه ونفاه عن الله تعالى وصولا الى توحيد محض لله. ذلك أنه ينفي ان يشبه الله خلقه على أي نحو كان هذا الشبه. وأثبته واحدا ليس بجسم ولا بذي هيئة ولا صورة ولاحد (٢). وأنه «ليس كمثله شيء»(٣).

وفي مجال التوحيد تناول علم الله واثبت أنه لايتناهى. بقوله «ان الله يعلم نفسه، وأن نفسه ليست بذات غاية ولها نهاية». و يقول الخياط ردا على ابن الراوندي «هذا هو التوحيد الصحيح عند أبي الهذيل»(٤).

---

(١) راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ٧٥ ط مصر الاولى ١٩٢٥ والشهرستاني نهاية الاقدام ١٨٠ ط اكسفورد ١٩٣٤ هـ.

(٢) الخياط المعتزلي الانتصار ص ٧ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

(٣) سورة الشورى آية ١١

(٤) راجع الخياط. الانتصار ص ٨

أما فيما يقدر عليه تعالى فان أبا الهذيل كان يقسمه الى أمرين:

١) اذا أراد السائل أنه لما يقدر الله عليه غاية ونهاية في العلم به والقدرة عليه والاحصاء له ــ فنعم ــ ليس يخفى على الله منه شيء ولا يعجزه شيء منه.

٢) وان أراد السائل ان له غاية ونهاية الى: زوال وفناء وتقضٍ فلا (١).

فقدرة الله عند أبي الهذيل وعلمه، والصفات الأخرى هي محض اعتبارات ذهنية لنا، ليس لها وجود حقيقي في الله.

وقد حاول أبو الهذيل اثبات ذلك أيضا في عرضه لمسألة الصفات عموما، ولعل أوضح مثل على ذلك ماقرره في مسألة «كلام الله» فقد قسم كلام الله إلى مايحتاج الى محل: كالامر والنهي والاستخبار فجعل الكلام عرضا.

والى مالايحتاج الى محل. نحو قوله تعالى «كن» حادث لافي محل.

(كلام الله):

في محاولة اثبات أن كلام الله حادث وان القرآن مخلوق، قسم أبو الهذيل كلامه تعالى الى مايحتاج الى محل والى مالا يحتاج اليه.

فقوله تعالى «كن» حادث لا في محل.

والبعض الآخر من كلامه تعالى في محل، كالأمر والنهي والاستخبار (٢).

وعلى هذا فان أبا الهذيل يرى أن أمر التكوين «كن» غير أمر التكليف ويتصل بهذا قوله بحدوث ارادة الله، لا في محل، فأثبت أبو الهذيل ارادات لا محل لها. يكون تعالى مريدا لها.

---

(١) راجع الخياط. الانتصار ص ٨ ــ ١٠.

(٢) راجع . القاضي عبد الجبار المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ٤٤٠ ط مصر الاولى ١٩٦٥.

ويذكر القاضي عبد الجبار المعتزلي: أن أبا الهذيل أول من قال بذلك من المعتزلة وتابعه على ذلك سائرهم.

وقرروا: ان الله مريد بارادة محدثة موجودة لا في محل (١). وعند أبي الهذيل أن الله اذا أراد الاحداث فانه انما يحدثه بقوله «كن» وهذه طريقة في الاعادة والافناء، لكنه ليس يلزم مايقوله المجبرة من أنه كان يجب أن لايمكنه احداث «كن» الا بـ «كن» آخر، كذلك فلا تنقطع لأن فرضه بذلك أنه تعالى اذا اراد فعلا من الأفعال، فانما يفعله بأن يقول هذا القول «أي: كن». لأنه لايقدر على احداثه الا بهذه الطريقة (٢).

ففعل الخلق يتم بكلمة «كن» وكذلك فعل الافناء والاعادة «أي البعث»، و «كن» لاتحتاج الى كن سابقة فيتسلسل الأمر الى مالا نهاية.

بل «كن» متجددة وفق تجدد الارادة، فكلما اراد الله فعلا قال «كن» ولما كان هذا فعل ايجاد، فهو فعل مطلق من المكان، ليس ثمة محل يحل فيه (٣)، من هنا يقرر أبو الهذيل ان الصفات مجرد اعتبارات ذهنية وليس لها وجود حقيقي ومانطلق عليه اسم صفات هو في الحقيقة الذات المطلقة.

وعلى هذا فانه يرى أن أمر التكوين «كن» غير أمر التكليف، ويتصل بهذا قوله بحدوث ارادة الله، لافي محل. وهو بهذا يثبت ارادات لا محل لها،

---

(١) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. شرح الاصول الخمسة ص ٤٤٠ ط مصر الاولى ١٩٦٥.

(٢) نفس المصدر السابق ص ٥٦٢.

(٣) الأشعرى. مقالات الاسلاميين ٢٤٤/١ ط مصر ١٩٥٠.
وانظر الشهرستاني. نهاية الاقدام ٢٨٨ ط اكسفورد ١٩٣٤.

يكون الله مريدا لها (١).

فأمر التكوين أو فعل الخلق يتم بكلمة «كن» وكذلك فعل الافناء والاعادة «البعث» (٢).

(١٠) النظامية (١٦٠هـ ـ ٢٣١هـ):

أتباع ابراهيم بن سيار بن هانىء البصرى المعروف بالنظام ويكنى بأبي اسحق (٣)، ولد في البصرة سنة ١٦٠ هـ وتلقى علوم الكلام والاعتزال على أبي الهذيل العلاف، وكان يعتبر من أجلة المعتزلة وعلمائهم يقول عنه ابن نباتة «لم يدرك في أهل الجدل مثله» (٤).

وقد روى ابن المرتضى عنه «أنه كان أميا (لايحسن القراءة والكتابة) وقد حفظ التوراة والانجيل والزبور وتفسيرها مع كثرة حفظه الأشعار والاخبار»(٥) ولعل ماأورده ابن المرتضى مسألة مبالغ فيها الى حد بعيد، ذلك أنه كان درس الفلسفة دراسة راشدة واعية فقد ذكر أنه «مال الى الفلاسفة الطبيعيين منهم والالهيين في كلامه، الا أنه اسقط من رسائلهم ومسائلهم الكثير وخلطها بكلام المعتزلة وانفرد بها عنهم»(٦).

ثم تفوقه على معاصريه من المعتزلة البصريين والبغداديين وريادته للمعتزلة يثبت تهافت ماقيل من أنه كان أميا(٧).

---

(١) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي شرح الاصول الخمسة ص ٤٤٠، ٥٦٢.

(٢) راجع الأشعري مقالات الاسلاميين ٢٤٤/١ ط مصر ١٩٥٠.

(٣) راجع ابن نباتة المصري. سرح العيون ص ١٢٠ (ترجمة كاملة له) ط مصر الاولى ١٩٦١ وراجع ابو ريده ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الفلسفية ط مصر ١٩٤٦ والزركلي الاعلام ١٤/١ ط مصر الاولى.

(٤) ابن نباته. سرح العيون ص ١٢٠

(٥) ابن المرتضى المعتزلى. طبقات المعتزلة ص ٥٠ ط بيروت ١٩٦١.
والقاضي عبد الجبار. طبقات المعتزلة ص ٦١ ومابعدها ط مصر ١٩٧٢.

(٦) ابن نباته سرح العيون ص ١٢٠.

(٧) كان الدكتور على سامى قد اثبت من قبل تهافت الاسطورة القائلة بأن النظام كان اميا. راجع نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ٧٩/١، ٥٨١.

وقد ذكر ابن تغري بردي «في سنة ٢٢٠ هـ ظهر النظام وقرر مذهب الفلاسفة وتكلم بالقدر فتبعه خلق»(١).

وقد تمتع النظام بشهرة واسعة وحظي باحترام المأمون والمعتصم والواثق (٢).

(ب) تلاميذه:

ذكر القاضي عبد الجبار المعتزلي تلاميذ النظام «الجاحظ(٣)، والحنفي(٤)، والنظامي(٥)، وزرقان(٦)، وذكر البغدادي(٧) أن

---

(١) ابن تغرى بردى النجوم الزاهرة ٢٣٤/٢ ط مصر الاولى.

(٢) راجع الملطى التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع ص ٣٩ ـ ط مصر ١٩٦٨.

(٣) كان الجاحظ فخورا باستاذه الى حد المبالغة في القول أحيانا. كقوله: «الاوائل يقولون في كل ألف سنة رجل نظير له، فان كان ذلك صحيحا فهو أبو اسحق النظام». القاضي عبد الجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٦١ ط مصر ١٩٧٢ وقال عنه أيضا: لولا أصحاب ابراهيم لهلكت العوام من المعتزلة. انه قد انهج لهم سبلا، وفتق لهم أمورا، واختصر لهم ابوابا الخ» راجع الجاحظ . الحيوان ٢٠٦/٤ ط مصر ١٩٤٠.

(٤) أبو شمر الحنفي عدة القاضي في الطبقة السادسة، وكان يخالف بشيء من الارجاء. راجع القاضي. طبقات المعتزلة ص ٦٦.

(٥) ابو عفان النظامي. عده القاضي في الطبقة السابعة. طبقات المعتزلة

(٦) زرقان عده القاضي في الطبقة السابعة طبقات المعتزلة ص ٨٣

(٧) راجع البغدادي. الفرق بين الفرق ص ٨٠ ط مصر ١٩٤٨.

الأسواري(١)، وابن حائط(٢)، والحدثي(٣)، كانوا من تلاميذ النظام ايضا.

(جـ) ـــ مؤلفاته:

(١) كتاب التوحيد (٤).

(٢) الرد على الثنوية (٥).

---

(١) كان أبو على الأسوارى من أتباع أبى الهذيل ثم انتقل الى مذهب النظام وأصبح من أتباعه، عده القاضى في الطبقة السابعة.
راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٧٧ و ٧٨.

(٢) احمد بن حائط كان تلميذا للنظام، حتى خلط وذهب مذهبا خطيرا وضعه في صفوف الثنوية، اذ زعم أن للعالم الهين أحدهما قديم وهو الله تعالى والاخر حادث وهو الكلمة (المسيح) التي خلق الله بها العالم. فأقصته المعتزلة من بين صفوفها وهاجوه.
راجع الجاحظ المعتزلي. الحيوان ٥/٤٢٤
وانظر الاضطرار بين التبصير في الدين ص ١٥ ط مصر الاولى ١٩٤٠

(٣) فضل الحذاء الحدثي كان معتزليا نظاميا الى أن خلط وترك الحق فنفته المعتزلة وطردته من مجالسها.
راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ١٤٩ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

(٤) الخياط المعتزلي. الانتصار ص ١٤ ط مصر الاولى ١٩٢٥
من مباحث التوحيد عند النظام «مبحث الصفات» وقد ركز على الارادة بوجه خاص. ومن المباحث الاخرى في التوحيد ـــ القرآن واعجازه. راجع: القاضي عبد الجبار المعتزلي. شرح الاصول الخمسة ص ٣١٣، ٣١٥، ٤٣٤، والاشعرى مقالات الاسلاميين ١/٢٢٧، ٢/ ٢٠٨، ٢١٧، ٢٢٥.

(٥) البغدادى. الفرق بين الفرق ص ٨١، ٨٣ ط مصر ١٩٤٨ ذكر الجاحظ ان النظام تصدى للثنوية وفند مزاعمهم انظر الجاحظ. الحيوان (بتفصيل) ٤/٤٤١، ٤٤٢، ٥/٥٠ ـــ ٤٦.

(٣) كتاب العالم (١).

(٤) كتاب الجزء (٢).

فلقد رد على الجبرية وافحمها، لقولها: « ان الكافر قادر على الكفر الذي هو فيه غير قادر على الايمان الذي تركه».

فرد عليهم بقوله «فاذا كان الكافر عندكم غير قادر على الخروج من الكفر الذي هو فيه، فقد صح أنه ليس بمختار، ولا فاعل له، بل هو مضطر مجبر عليه، لان القادر على الفعل هو القادر على تركه، فاذا صحت القدرة على أمر من الأمور صحت على تركه، واذا انتفت عن تركه انتفت عنه»(٣).

واذا كان قد دافع عن حرية الارادة مقابل مزاعم الجبرية، فقد وقف يدافع عن مبدأ التوحيد ضد ادعاءات المشبهة، فقد نفى عن الله تعالى شبه خلقه من كل وجه، لأن الله واحد ليس بجسم، ولا بذي هيئة ولا صورة

---

(١) ذكر الخياط المعتزلي «ان النظام نصر في كتابه هذا ماقاله الملحدون في العالم الخياط» الانتصار ص ١٧٢.
وذكر الجاحظ انه ناظر الثنوية ورد على المانوية في «العالم» التي زعمت ان العالم بما فيه من عشرة اجناس، خمسة منها خير وخمسة منها شر وظلمة وكلها حاسة وحارة، وان الانسان مركب من جميعها على قدر مايكون في كل انسان من رجحان اجناس الخير على اجناس الشر وبالعكس، والانسان وان كان ذا حواس خمس، فان في كل حاسة فنونا من هذه الاجناس الخمسة فتى نظر الانسان نظرة رحمة فتلك النظرة من النور ومن الخير، ومتى نظر نظرة وعيد فتلك من الظلمة الخ.. ورد النظام بقوله: ماتقول في رجل قال لرجل: يافلان هل رأيت فلانا؟ فقال المسؤول: نعم رأيته . أليس السامع قد أدى الى الناظر والناظر أدى الى الذائق؟ والا فلم قال اللسان نعم الا وقد سمع الصوت صاحب اللسان؟ راجع الجاحظ . الحيوان ٤/٤٤١، ٤٤٢ ط مصر ١٩٤٠.

(٢) ذكر فيه النظام ماقاله مثبتوالجزء راجع الاشعرى مقالات الاسلاميين ٢/١٤، ١٥ ط مصر ١٩٥٠. وذكر القاضى ان النظام ناظر أبا الهذيل في مسألة الجزء فالزمه ابو الهذيل في مسألة الذرة. القاضى طبقات المعتزلة ص ٦١.

(٣) الخياط الانتصار ص ١٧ ط مصر الاولى.

ولاحد (١)، وليس كمثله شيء(٢).

(د) آراؤه:

اعجاز القرآن الكريم:

اذا كان المسلمون يرون أن وجوه اعجاز القرآن في نظمه وتأليفه وفصاحته واخباره عن الغيوب فان النظام حدد الاعجاز في وجه واحد وهو «اخباره عن الغيوب» أما وجوه الاعجاز الأخرى فلا دلالة لها أو علاقة في صدق النبي (ص) ودعوته (٣).

ومثل هذا الرأي الذي يبدو غريبا وجريئا، وجد من يقره من المعتزلة، كأبي موسى المردار الذي كان يرى ان الناس قادرون على مثل القرآن بلاغة ونظما وفصاحة (٤).

وكذلك ذهب عباد بن سليمان (٥) والفوطي (٦) ففي رأيهما «ليس نظم القرآن وتأليفه اعجاز، وانما يمكن معارضته، وانما صرفوا عنه ضربا من الصرف» (٧)، وقد وجد ابن الراوندي الملحد في مثل هذه الأقوال ثغرة نفذ اليها في نقد فكر المعتزلة وتسفيه آرائهم (٨)، بينما اتخذ الخياط المعتزلي

(١) الخياط. الانتصار ص ١٥ ط مصر الاولى.

(٢) سور الشورى آية ١١.

(٣) الاشعري مقالات الاسلاميين ١/٢٢٥، ٢٧١ ط مصر ١٩٥٠.

(٤) راجع الشهرستاني. الملل والنحل ١/٦٨، ٦٩ ط مصر ١٩٦٨.

(٥) عباد بن سليمان الصخرى، من تلاميذ هشام بن عمر الفوطى المتوفى سنة ٢٥٠ هـ كان معتزليا ثم تحول الى مذهب الزنادقة.
راجع ابن النديم. الفهرست ص ٢٦٩، ٢٨٠ ط بيروت ١٩٦٤

(٦) هشام بن عمرو الفوطى (بصرى المذهب) عده القاضى في نهاية الطبقة السادسة وذكر: انه كان من أهل البصرة وكان عظيم القدر عند الخاصة والعامة، وكان يحظى باحترام المأمون.
راجع القاضى المعتزلى. طبقات المعتزلة ص ٦٩ ط مصر الاولى ١٩٧٢.

(٧) الباقلاني. اعجاز القرآن ص ٩٩ ط دار المعارف مصر.

(٨) انظر الخياط الانتصار ص ٢٧، ٢٨ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

موقف المدافع عن رأي المعتزلة في الاعجاز، ففي رأيه أن النظام كان يرى أن القرآن حجة النبي (ص) على نبوته من غير وجه (١) الا ان الخياط لم يستطع ان يقدم الينا وجوها اخرى لاعجاز القرآن، وانما اكتفى بتحديد وجه اعجازه في اخباره عن الغيوب، فالخياط اذن يتابع النظام والمعتزلة الآخرين، ولعلها كانت عقيدتهم جميعا، باعتبار أن اعجاز القرآن هو في ما يذكره للناس من حوادث الماضي والمستقبل، والتي لم يكن الناس على علم بها الا من خلال الوحي الالهي.

وعلى هذا فقد اعتبر النظام اعجاز القرآن يكون في مادة القرآن (في اخباره عن الغيوب) لا في صورته أو اسلوبه، لان الناس قادرون على مثله نظما وفصاحة وبلاغة»(٢).

نظرية الجوهر الفرد (١)

(١) راجع نفس المصدر السابق ص ٢٨.

(٢) راجع نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.

(٣) المتكلمون يخصصون اسم الجوهر بالجوهر الفرد المتحيز الذي لاينقسم ويسمون المنقسم جسما لا جوهرا، وبحكم ذلك يمتنعون عن اطلاق اسم الجوهر على المبدأ الاول. راجع كرم. المعجم الفلسفى ص ٦٠ ط مصر الاولى ١٩٦٦.
والخوارزمي مفاتيح العلوم ص ١٧ ط مصر الاولى ١٣٤٢ هـ.
ويقول بينسي: ان لفظ الجوهر في اللغة العربية كما يدل في اول الامر على الجزء الذى لاينقسم الا انه يجب عند بحث هذه المسألة الا تغرب عن أذهاننا طريقة اهل الكلام العامة في اطلاق الاسماء، فهم سيستعملون اللفظ الدال على الشيء في تسمية كل جزء من اجزائه أيضا، فمثلا تدل كلمة علم وعلمين على جزء أو جزئين من المعرفة، وكذلك كلمة قدرة وقدرتين وعلى هذا فربما كانت كلمة جوهر استعملت اولا للدلالة على المادة والجوهر واستعملت ايضا للدلالة على جزء الجسم، وهو الجوهر الفرد، وهو الجوهر الواحد أو الجوهر الواحد الذي لاينقسم، اما استعمال لفظ الجوهر وحده في الدلالة على الجزء الذي لايتجزأ فقد يكون ضربا من الاختصار في التعبير.
راجع بينسي. مذهب الذرة عند المسلمين ص ٤ ط مصر الاولى ١٩٤٦.

تنسب هذه النظرية لأبي الهذيل، ومعمر، وهشام الفوطي (١)، الذين كانوا في أوائل المعتزلة الذين أثبتوا الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لايتجزأ.

وكان قد بحث هؤلاء مسألة العلاقة بين الجزء الذي لاينقسم وبين الجسم (٢)، وكان النظام أول المعتزلة الذين رفضوا هذه النظرية، اذا اعتبر ان الأجسام متناهية ذات غاية ونهاية في المساحة والذرع (٣)، وعلى هذا الاساس عرف الجسم بأنه: الطويل، العريض، العميق (٤).

ومقابل هذا التحديد للجسم، وحتى يبين الفرق بين الأجسام والأجزاء نفى ان يكون للجزء صفات الجسم بقوله (فلا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق فيه)(٥) .

ونفى ايضا وجود جزء لايمكن قسمته ففي رأيه «لا جزء الا وله جزء وان الجزء يمكن تجزئته أبدا ولا غاية له في التجزؤ» (٦)

وقد وضح الخياط مذهب النظام في استحالة وجود اجزاء لاتتجزأ، «ان ابراهيم (النظام) أنكر أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لاتتجزأ وزعم أنه

(١) يرى أبو ريان اذا كان ابو الهذيل المؤسس الحقيقي لهذا المذهب الا ان الفضل يعزى الى الاشاعرة الذين اخرجوه في صورته الكاملة واتخذوا موقفاً مغايرا لموقف المعتزلة، فبا اخضع ابو الهذيل هذه النظرية لمنهج المعتزلة العقلى، نجد الاشاعرة حولوه الى نظرية مناسبات الفعل الالهى.
راجع ابو ريان. تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ١/١٩٦، ١٩٧ ط مصر الاولى.

(٢) راجع بينسي. مذهب الذرة عند المسلمين ص ٤، ٥.

(٣) الخياط المعتزلى. الانتصار ص ٥٥ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

(٤) النيسامورى مسائل الخلاف بين البغداديين والبصريين (مخطوط) لوحة ٢١.

(٥) نفس المرجع السابق لوحه ٢٢.

(٦) راجع الاشعرى. مقالات الاسلاميين ٢/١٥ ط مصر ١٩٥٠.

ليس في جزء من الأجسام الا وقد يقسمه (الوهم)(١) نصفين (٢) فالجسم وان كان يتناهى في الذرع والمساحة الا ان اجزاءه لاتتناهى من حيث التجزؤ (٣).

والاجزاء متفاوتة في الحجم، فلو نصفنا الجبل الى نصفين، ونصفنا الخردلة الى نصفين، فنصفا الجبل أكبر من نصفي الخردلة، كذلك ان قسما أرباعا وأخماسا وأسداسا، فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها، ثم كذلك اجزاؤها الاخرى، اذا جزئا أبدا على هذا السبيل، كان كل جزء من الجبل أكبر من كل جزء من الخردلة، وجميع اجزائها متناه في مساحته وذرعه (٤).

وليس غريبا أن يكون النظام قد استعان بالفلسفة اليونانية، وربما استمد اصول نظريته هذه من الفلاسفة اليونان (٥)، فقد اقترب النظام من مقولة زينو — من أن المسافة لاتتناهى أبدا من جهة أن الخط ينقسم الى نقط لانهاية لها، وكل نقطة تنقسم أيضا الى نقط لانهاية لها (٦)، بينما كان بارمنيدس قد فرض مقادير مركبة من أجزاء غير متناهية (٧). واذا كان النظام قد قال بامكانية تجزئة الجزء الى مالا نهاية، فان المعتزلة عموما رفضت ذلك واثبتت أن الجزء لايتجزأ.

(١) الوهم: قوة جسمانية للانسان موضعها في نهاية التجويف الاوسط من الدماغ من شأنها ادراك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كشجاعة زيد وسخاوته، وهذه القوة حاكمة على القوى الجسمانية كلها مستخدمة اياها استخدام العقل للقوى العقلية بأسرها. ويعرف الوهم أيضا أنه ادراك المعنى الجزئى المتعلق بالمعنى المحسوس.
راجع الجرجانى التعريفات ص ١٣٣ ط تونس ١٩٧١.

(٢) الخياط الانتصار ص ٣٣ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

(٣) نفس المرجع السابق ص ٣٤، ٥٥.

(٤) نفس المرجع السابق ص ٣٦.

(٥) راجع البغدادى. اصول الدين ص ٣٦ ط استانبول ١٩٢٨.

(٦) زهدى جاد الله. المعتزلة ص ١٢٢ ط مصر الاولى ١٩٤٧.

(٧) راجع فاخورى. تاريخ الفلسفة العربية ١/١٥٩ ط بيروت ١٩٥٧.

الفصل الثاني

مدرسة بغداد المعتزلية الكلامية في القرن الثالث الهجري

أولا: نشأتها.

ثانيا: طبقاتها.

ثالثا: مؤسسها بشر بن المعتمر

أ ــ تلاميذه وأتباعه

ب ــ مؤلفاته

١) مؤلفاته في الرد على معتزلة البصرة.

٢) نقوضه على المخالفين من الفرق الاسلامية.

٣) نقوضه على أصحاب الديانات.

٤) نقوضه على فرق وعقائد المخالفين.

٥) مصنفاته الكلامية.

٦) مصنفاته اللغوية.

جـ ــ منهجه الكلامي.

د ــ نظرياته الكلامية.

١) نظرية التولد.

٢) نظرية اللطف الالهي.

هـ ــ مواقفه الكلامية.

١) عذاب النار.

٢) الولاية والعداوة.

٣) الارادة الالهية.

٤) حقيقة الانسان.

أولا: نشأة مدرسة بغداد المعتزلية الكلامية

نجح البصريون في صياغة بنائهم الكلامي بالأصول الخمسة، التي أصبحت معيارا ثابتا لكل معتزلي، اذ لايسمى «معتزليا بدونها» (١)، وتحددت مهمة مدرسة واصل بن عطاء الأولى في اتجاهين تمثل الاول في بناء الهيكل التنظيمي للمذهب، وتهيئة الدعاة لنشره، وتمثل اتجاهها الآخر في الدفاع عن المذهب، ومناظرة خصومه، وازاء ذلك لم يتح لهذه المدرسة في بدايتها فرصة تعميق مباحث مذهبها أو شرح اصوله، الا في حدود التفسير العام، وتركت أمر ذلك الى طبقة (بشر بن المعتمر) (٢) الذي عاش في (النصف الثاني من القرن الثاني، والثلث الاول من القرن الثالث الهجري)، وقد شهد بشر وطبقته تحولات سياسية واجتماعية كانت لها تأثيراتها في تطور الفكر المعتزلي ومستقبله، تمثل في انتشار حركات الزندقة والشعوبية التي حاولت بعث الحياة في دياناتها القديمة، والتي كان من مهامها هدم الاسلام من داخله، بلجوئها الى معظم الفرق الاسلامية

(١) راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ١٢٦ مصر الاولى ١٩٢٥.

(٢) الطبقة السادسة تمثل انتقالا في الفكر المعتزلي من اصوله الخمسة العامة الى محاولة تنظير هذه الأصول فلسفيا، وأشهر رجال هذه الطبقة أبو الهذيل العلاف والنظام وبشر بن المعتمر، ومعمر بن عباد السلمي، راجع القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٥٤ ومابعدها، ط مصر الاولى ١٩٧٢.

واستطاعوا وضع كثير من آرائهم المتطرفة، (١) من خلال اعتمادهم على مبدأ التأويل. يقول الحميري «وكلهم يحتج بقول الله تعالى... وقد كثر التدليس في الكتب والزيادة في الأخبار والتأويل لكتاب الله عز وجل على قدر الأهواء والمذاهب» (٢).

واذا كان أثر حركة الزندقة وأجنحتها الشعوبية العديدة، في نهاية القرن الثاني الهجري، واضحا في تنشيط الخلافات المذهبية بين المسلمين فانها ساعدت على التوسع في مباحث علم الكلام وتطويره عند المسلمين (٣).

ورافق هذه الحركة السلبية، حركة ايجابية تمثلت في شيوع الفكر الفلسفي الذي نجح في تدعيم المواقف العقلية عند مفكري المسلمين وترشيد آرائهم، بعد أن ظل هؤلاء المفكرون أسرى النصوص الحرفية، والنقول التقليدية طويلا، فلم تكن الفرق الاسلامية وهى تصوغ آراءها تبتعد عن الوسط الديني العام المتمثل في علوم القرآن الكريم (المصاحف والقراءات

(١) كان عمل المتطرفين (في مجال الفرق الاسلامية) عملا مرتبا دقيقا، وقد وجد هؤلاء في عملية الانتشار على كل الفرق الاسلامية اسلوبا يحقق أهدافهم.
راجع د. السامرائي. الغلو والفرق الغالية ص ٨٠ ط بغداد ١٩٧٢.
ويوضح ابن حزم انتشار هؤلاء الغلاة على كل الفرق الاسلامية وعملهم وراء كل واحدة منها فيقول «وقد تسمى باسم الاسلام من اجمع جميع فرق الاسلام على أنه ليس مسلما مثل طوائف من الخوارج غلوا فقالوا: ان الصلاة ركعة واحدة بالغداة وركعة بالعشي فقط. وآخرون استحلوا نكاح بنات البنين وبنات البنات الخ... وقالوا: ان سورة يوسف ليست من القرآن، وطوائف من المرجئة قالوا: ان ابليس لم يسأل قط النظرة ولا أقرب بأن خلقه من نار وخلق آدم من تراب.
راجع ابن حزم. الفصل في الملل والنحل ١١٤/٢ ط مصر الاولى.

(٢) الحميرى. الحور العين ص ٢٣٦ ط مصر الاولى ١٩٤٧.

(٣) انظر شارل بلات. الجاحظ. ص ٣٠٨ ط دمشق ١٩٦١

والتفسير والحديث)(١).

وفي ظل هذه المتغيرات والبيئة المضطربة كانت ولادة مدرسة الاعتزال البغدادي على يد بشر بن المعتمر (المتوفى سنة ٢١٠ هـ)(٢) الذي أصبح جميع المعتزلة في بغداد من مستجيبيه وأنصاره (٣)، ويبدو أن بيئة بشر الاولى (الكوفة) هى التي أورثته ميوله العلوية، فأورثها بدوره الى تلاميذه

(١) كان الشراح والمترجمون احد مظاهر تعزيز الفكر العقلاني عند المعتزلة وقد استفادت طبقة بشر بن المعتمر، استفادة وضحت في أفكار أبي الهذيل والنظام، وفي مدرسة بغداد بشكل أوضح التي وفقت الى صياغة بعض نظرياتها الكلامية تأثرا بالفلسفة، ذكر الشهرستاني في هذا الصدد:
وكان أبو الهذيل وافق الفلاسفة في: أن الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته...»
«ثم ابراهيم النظام غلا في تقرير مذاهب الفلاسفة وانفرد عن السلف...»
«... وقد تركت الفلسفة آثارها على معتزلة بغداد أيضا...»
الأسكافي والجعفرين — جعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب — ثم ظهرت — بدع — بشر بن المعتمر، (مؤسس مذهب الاعتزال في بغداد) من القول: (بالتولد) والافراط فيه، والميل الى الطبيعيين من الفلاسفة، وقد أورث تلميذه أبي موسى المردار مقولاته».
راجع الشهرستاني الملل والنحل ٢٩/١ — ٣٠ ط مصر ١٩٦٨.

(٢) اتفق مؤرخو الفرق والمقالات الاسلامية على اعتبار بشر بن المعتمر هو رأس الاعتزال في بغداد ومؤسسه.
راجع ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٥٢ ط بيروت ١٩٦١.
وانظر القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٦٢، ٦٣ ط مصر ١٩٧٢. واليماني. الفرق والتواريخ (مخطوط) ورقة ١٠٨.
وليس منطقيا ان يذهب البعض الى اعتبار ان الاعتزال في بغداد قام بعد وفاة الجاحظ، (٢٥٥ هـ) والصحيح ان مدرسة بغداد قامت في زمن الجاحظ (١٥٠هـ) واذا كان يقصد بالاعتزال البغدادي الذي قام بعد وفاة الجاحظ، فان الخياط والكعبي البغداديين كانا قد نشطا مدرسة بغداد التي الحقت بها هزائم كثيرة كان أولها التي أنزلها بها (المتوكل).
راجع الملطى. التنبيه ص ٤٢، ٤٣
وانظر الموسوعة العربية الميسرة ص ١٧١٨ ط مصر الاولى.

(٣) وامالي المرتضى ص ١٣١، ١٣٢ ط مصر الاولى ١٩٠٧.
ودائرة المعارف الاسلامية ٦٦٠/٢ ط أنقره ١٩٣٧.

ورجال مدرسته البغداديين، فأصبح طابعهم، وسموا أنفسهم «متشيعة المعتزلة»(١).

وحاول بشر ايجاد علاقة تبادلية بين أفكاره الاعتزالية، وبين ميوله السياسية(٢)على نحو عملي، وكانت هذه بداية انشطار الاعتزال الى مدرستين (البصرة وبغداد) انشطارا فكرياً وليس جغرافيا كما قد يتصور،(٣) فاعتقله الرشيد ووجه اليه تهمة (الانتماء الى الروافض)(٤)، فيما رفض أن يضاف أو يصنف مع الرافضة أو يحسب في عدادها. غير أنه أبدى مراجعته النقدية الصارمة لبعض المواقف السياسية ضمنها احدى قصائده.

ويبدو أن قصيدته (٥) قد لقيت استجابة جماهيرية واسعة، ومباشرة، فيذكر الملطي «أصبحت هذه القصيدة حديث الناس، فألهجوا ينشدونها في

(١) الخياط المعتزلي الانتصار ص ٩٩ ــ ١٠١ ط مصر ١٩٢٥.

(٢) تجوز بشر بن المعتمر خط المعتزلة العام، والذي كان خطا محافظا بين المرجئة من ناحية والخوارج من ناحية اخرى فقد كان البصريون الاوائل يعتمدون الاعتزال طريقا لمعالجة المواقف الاخلاقية والسياسية، دون ان ينحازوا الى أحد الفريقين.

(٣) راجع الطبري تاريخ الرسل والملوك ١١/١٠٩٩ ط بيروت.

(٤) راجع ابن المرتضى طبقات المعتزلة ص ٥٤ ط بيروت ١٩٦١.

(٥) من قصائده:
القصيدة التي تبرأ فيها من معاوية وعمرو بن العاص، وتوقف في عثمان:
لا مفرطين بل نرى الصديقا
مقدما والمرتضى الفاروقا
نبرؤ من عمرو ومن معاوية
وفي قصيدة يهاجم فيها الخوارج و يعتبرهم أشد كفرا ونفاقا، لانهم خرجوا على علي:
ماكان في أسلافهم أبو الحسن
ولا ابن عباس ولا أهل السنن
عن مصابيح الدجى مناجب
أولئك الأعلام لا الأعارب
راجع ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٥٢ ط بيروت ١٩٦١.

كل مجلس.»(١) ولم يكن ثمة اختيار أمام الرشيد الا أن يطلق سراحه بعد أن وضح له... «ان مايقوله بشر في السجن من الشعر أضر على الناس من الكلام الذي بينه في قصيدته»(٢).

ومالبث المعتزلة أن جوبهوا باضطهاد آخر بعد موت الخليفة الرشيد (سنة ١٩٣هـ) فقد تابع الأمين (١٩٣ ــ ١٩٨هـ) سياسة أبيه في ملاحقة أهل الكلام.. «أقصى الجهمية وتتبعهم بالقتل»(٣) الا ان عهد الاضطهادات بالنسبة للمعتزلة انتهى تماما بمجيء المأمون (١٩٨ ــ ٢١٨هـ) الذي أباح الكلام، وأصبح للفرق الاسلامية وغيرها، حق ابداء آرائها وعرضها، مناظرة وجدلا، ودعوة، دون أن تمس حرياتها أو تصادر(٤).

وكان هذا التحول (النوعي) في اتجاه الدولة العقائدي، قد عزز الموقف الفكري لمعتزلة بغداد، فانتقلت من عهد تنظيماتها السرية، الى ممارسة نشاطها، دعوة وتنظيما علنيا، وأصبح للمعتزلة حجم في التأثير على مشاعر المأمون وسياسة الدولة(٥)، وكان من الطبيعي أن يتجهوا الى مضاعفة نشاطهم العقلي، بعد أن استوعبوا المتغيرات التي مروا بها، فأصبح من الضروري عندهم أن يوسعوا بحوثهم و يعمقوا مواقفهم، في ظل الحرية التي أتاحها لهم المأمون، فبدأ الاعتزال ينسحب من مقاره الأولى في المساجد وحلقات الدرس الى مشاركة السلطة السياسة والتأثير فيها .

واذا كان البغداديون ــ أبو موسى المردار والجعفران ــ جعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب، والاسكافي ــ قد هيأوا بعض قطاعات المثقفين ومفكري الاسلام لقبول الاعتزال مذهبا فقد نجح البغداديون الآخرون ــ ثمامة بن الأشرس، وأحمد بن أبي دؤاد ــ في احتواء المأمون مذهبيا، فجعل الاعتزال

(١) الملطي. التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٣٦.

(٢) نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.

(٣) راجع ابن قيم الجوزية. الصواعق المرسلة ١/٢٣١ ط مصر الاولى.

(٤) راجع المسعودي . مروج الذهب ٤/٢٤٥ ط دار الاندلس . بيروت.

(٥) راجع الرفاعي. عصر المأمون ١/٣٦٨، ط مصر الاولى ١٩٢٧.

مذهبا رسميا لدولته(٢)، وكان هذا تمهيدا لاعلان محنة خلق القرآن وتطبيق مبادىء الاعتزال عمليا، ضد مناهضي المعتزلة وخصومهم.

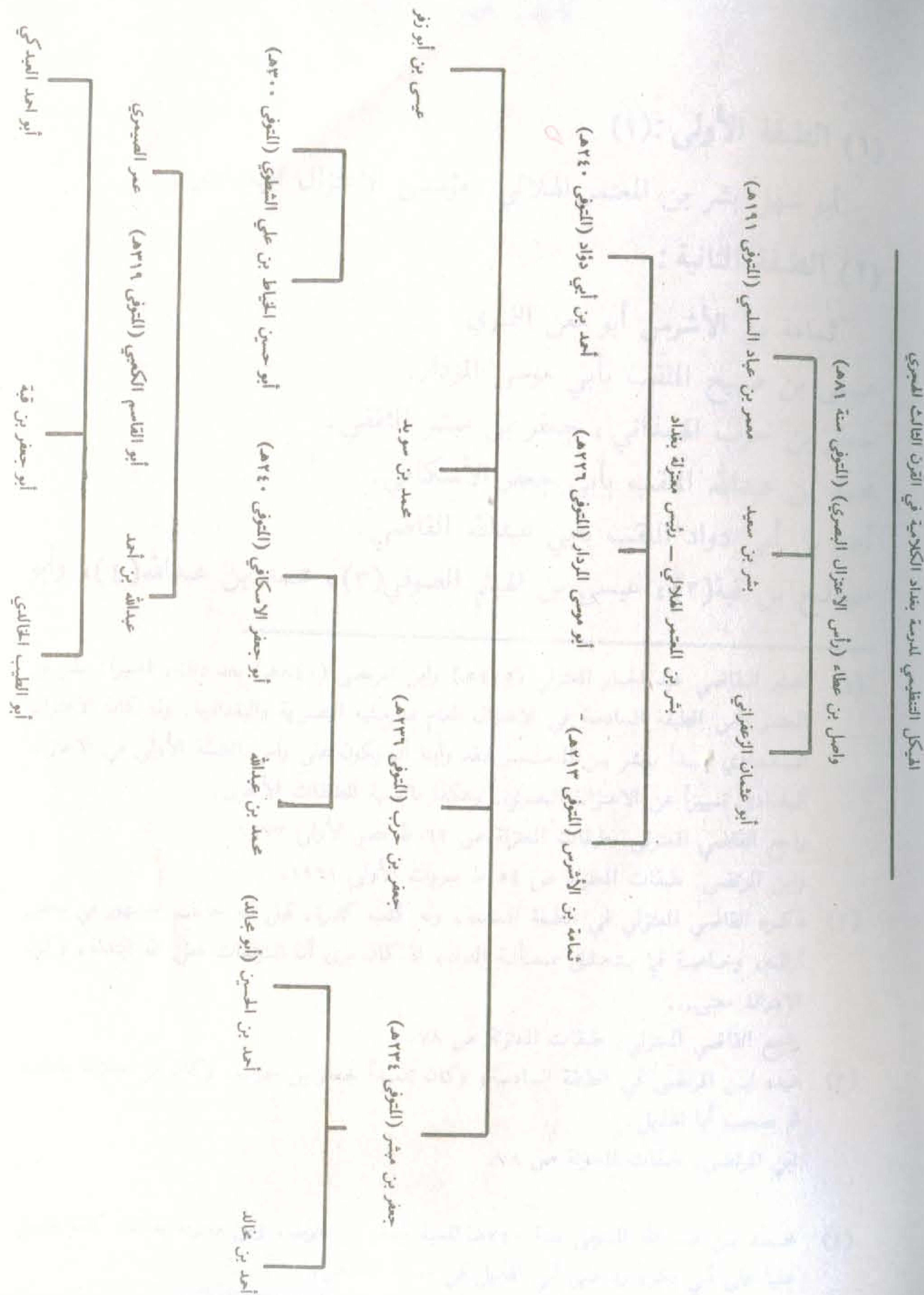
ومهما يكن فالسبب الذي دعا الى ظهور الاعتزال البغدادي هو أن بشر بن المعتمر لم يحتو التفسير البصري لأصول الاعتزال الخمسة، احتواء جاهزا، وانما جعل هذه الأصول منطلقاً لتفسيرات أشمل وأعمق سنجدها واضحة في آرائه الكلامية، من هنا فلا ينبغي القول أن مدرسة بغداد تمثل امتداداً لمدرسة البصرة، كما لاتعني أنها فرع لمعتزلة البصرة جغرافيا، الا بالقدر الذي يجمعهما على القول بالاصول الخمسة العامة.

وقد اعتمدنا بداية هذه المدرسة بظهور مؤسسها بشر بن المعتمر سنة ٢١٠هـ وانتهاء بسنة ٣١٩هـ التي توفي فيها أبو القاسم الكعبي آخر أساتذة الاعتزال في بغداد في نهاية القرن الثالث الهجري.

فالمنهج الزمني الذي اعتمدناه لدراستنا، لايتناول الاوضاع السياسية على امتداد القرن الثالث، وانما يتناول رواد هذه المدرسة وأساتذتها الذين عاشوا في حدود القرن الثالث الهجري.

---

(١) وازاء هذه الخطوة التي كانت بداية عصر المعتزلة الذهبي، فان هذه الخطوة لم تبارك، ولم تقابل الا بالرفض، وبعدم ارتياح أهل الفقه والحديث وكان على المأمون أن يعمل على تسويغ خلافته تجاه رعيته، بعد ان وجد نفسه مجبرا في الرد علي خصومه، فبدأ بالعلويين فأعطاهم ضمانات سياسية، خطوة نحو فض الخصومة بين البيتين (العباسي والعلوي) فعقد المصالحة معهم، الا ان عمله هذا لم يكن يشكل الا الكثير من العداء وفقدان العطف في نفوس العامة فلم يعد أمامه الا أن يعتمد على المعتزلة الذين ظلوا يوالون النظام العباسي حتى مجيء المتوكل راجع الطبري. تاريخ الرسل والملوك ١٠٩٩/١ ط بيروت.



ثانياً : طبقاتها :

(١) الطبقة الأولى :(١)

أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي. مؤسس الاعتزال البغدادي.

(٢) الطبقة الثانية :

ثمامة بن الأشرس أبو معن النميري.

عيسى بن صبيح الملقب بأبي موسى المردار.

جعفر بن حرب الهمذاني، جعفر بن مبشر الثقفي.

محمد بن عبدالله الملقب بأبي جعفر الأسكافي.

أحمد بن أبي دواد الملقب بأبي عبدالله القاضي.

صالح بن قبة(٢)، عيسى بن الهيثم الصوفي(٣)، محمد بن عبدالله(٤)، وأبو

---

(١) اعتبر القاضي عبد الجبار المعتزلي (٤١٥هـ) وابن المرتضى (٨٤٠هـ) بعد ذلك، اعتبرا: بشر بن المعتمر رأس الطبقة السادسة في الاعتزال العام بمدرستيه البصرية والبغدادية. ولما كان الاعتزال البغدادي يبدأ ببشر بن المعتمر فقد رأينا أن يكون على رأس الطبقة الأولى في الاعتزال البغدادي تمييزاً عن الاعتزال البصري. وهكذا بالنسبة للطبقات الأخرى.
راجع القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٦٢ ط مصر الأولى ١٩٧٢.
وابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٥٤ ط بيروت الأولى ١٩٦١.

(٢) ذكره القاضي المعتزلي في الطبقة السابعة، وله كتب كثيرة، قيل انه خالف الجمهور في بعض آرائه، وخاصة فيا يتعلق بمسألة التولد، اذ كان يرى أن المتولدات فعل الله ابتداء، وكون الادراك معنى...
راجع القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٧٨.

(٣) عده ابن المرتضى في الطبقة السادسة، وكان تلميذاً لجعفر بن حرب، وكان من معتزلة بغداد، ثم صحب أبا الهذيل.
ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٧٨.

(٤) محمد بن عبدالله المتوفى سنة ٢٤٠هـ تلميذ جعفر بن حرب، ومن معتزلة بغداد، كان يفضل عليا على أبي بكر، رد على أبي الهذيل في مسألة التناهي.
راجع ابن المرتضى. المنية والأمل ص ٣٥ـ٤٥ والخياط. الانتصار ص ١٤٢

عمران الرقاشي(١).

(٣) الطبقة الثالثة(٢):

بشر القلانسي، روح الصبري، أبو عبيدالله الأفوه، هاشم بن ناصح، عبدالله بن محمد الناشيء(٣).

---

(١) ابو عمران موسى الرقاشي من تلاميذ بشر بن المعتمر. عده القاضي في الطبقة السابعة — قيل أنه كان يجيب على المسألة الواحدة بسطر واحد. طبقات المعتزلة ص ٨٢. ط مصر الأولى ١٩٧٢.

(٢) معتزلة الطبقة الثالثة البغداديين كانوا جميعاً عدا (الناشيء) من تلاميذ بشر بن المعتمر، الا اننا لم نعثر على تراجمهم في كتب الطبقات أو الاعلام. راجع الجاحظ. البرصان والعرجان ص ٨٩ ط مصر الأولى ١٩٧٢.

(٣) الناشيء عبدالله بن محمد أبو العباس، من أهل الأنبار (الرمادي) إحدى محافظات العراق الوسطى. اشتهر بكثرة مؤلفاته وكتبه ومقالاته، نقض كتب المنطق بدراية فائقة، اذ قيل انه كان منطقياً معروفاً ويعد من معتزلة بغداد، ويعد من الشعراء المبرزين له ديوان، وله قصيدة تقع في أربعة آلاف بيت، ويعد من طبقة ابن الرومي والبحتري. عرف بمناظراته الكثيرة الا أن في كلامه طولا، وقد نهج طريق بشر بن المعتمر في شعره ووظفه لخدمة الاعتزال وفي مهاجمة أعداء المعتزلة، فتصدى للمشبهة والمجبرة بقوله:

ما في البرية أخزى عند ناظرها
ممن يدين بإجبار وتشبيه

وبعد اقامة طويلة في بغداد، رحل الى مصر وفيها استقر حتى توفي سنة ٢٩٢هـ، وقد عده القاضي في رجال الطبقة الثامنة.
من آثاره: المنطق، ومصنفات أخرى في الأدب والدين.
راجع القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٩٨.
وأيضاً ابن العماد. شذرات الذهب ٢/٢١٤.
وأيضاً ابن الغزي. ديوان الاسلام (مخطوط) ورقة ١٦٧.
والزركلي. الاعلام، ٢/٥٧٨ ط أولى.

(٤) الطبقة الرابعة:

أحمد بن الحسين البغدادي(١)، أبو الحسين الخياط(٢)، أبو القاسم الكعبي(٣)، عبدالله بن أحمد(٤)، اسماعيل بن نوبخت(٥)، أبو عبدالله الواسطي(٦).

(٥) الطبقة الخامسة:

محمد بن عمر الصيمري(٧)، أبو بكر الأخشيد(٨)، أبو الحسن أحمد بن

---

(١) عده البيهقي في الطبقة الثامنة وقال عنه «كان أفقه الناس وأعلمهم بالشروط» وكان بغدادياً من أصحاب الجعفرين (ابن حرب وابن بشر) وكانت له ندوة يجتمع اليها المعتزلة والعلماء، وقيل انه يحفظ مائة الف بيت، كما كان استاذا لأبي الحسين الخياط البغدادي.
راجع. البيهقي. شرح عيون المسائل (مخطوط) ورقة ٦٢.
وانظر القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٩٠ ط مصر الأولى ١٩٧٢.
والقاضي أيضاً. شرح الأصول الخمسة ص ٢٩٤ ط مصر الأولى ١٩٦٥.

(٢) أبو الحسين الخياط عبدالرحيم بن محمد بن عثمان، استاذ أبي القاسم الكعبي وعبدالله بن أحمد، وصاحب كتاب الانتصار على ابن الراوندي الملحد. راجع القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٩٠.

(٣) نفس المرجع السابق ص ٩٣.

(٤) نفس المرجع السابق ص ٩٠.

(٥) اسماعيل بن علي بن نوبخت معتزلي بغدادي شيعي. له مصنفات في الكلام والاعتزال متوفي سنة ٣١١هـ.
ابن الغزي. ديوان الاسلام (مخطوط) ورقة ١٧٠.

(٦) ابو عبدالله محمد بن زيد الواسطي من معتزلة بغداد متوفى سنة ٣٠٦هـ.
راجع ابن النديم. الفهرست ص ١٧٢ ط بيروت ١٩٦٤.

(٧) ذكره البيهقي، وهو من اعلام معتزلة بغداد في القرن الثالث الهجري.
راجع البيهقي. شرح عيون المسائل (مخطوط) ورقة ٦٨.

(٨) من أعلام معتزلة بغداد في القرن الثالث والرابع الهجريين واليه تنسب فرقة الأخشيدية توفي في شعبان سنة ٣٢٦هـ.
راجع ابن النديم. الفهرست ص ١٧٣.
وانظر البيهقي. شرح عيون المسائل (مخطوط) ورقة ٧٠.

المنجم(١).

(٦) الطبقة السادسة :

أبو عمران السيرافي(٢)، أبو الحسن علي الرماني(٣)، أبو حفص المصري(٤)، أبو أحمد العبدكي(٥)، أبو الحسن البرذعي(٦)، أبوالفرج النديم بن اسحق(٧).

---

(١) أبو الحسن أحمد بن يحيى بن علي المنجم (٢٥٧ـ٣٢٠هـ) ذكره القاضي في الطبقة التاسعة كان زاهداً وخطيباً، و يعد من معتزلة بغداد ولكنه ليس في درجة الشيوخ الآخرين.
راجع القاضي. طبقات المعتزلة ص ١٠٧. ط مصر ١٩٧٢.

(٢) عده القاضي في الطبقة العاشرة، درس على أبي هاشم الجبائي، ثم فارقه واختلف الى أبي بكر الأخشيد، وكان يدعو الناس الى التوحيد والعدل لحقه بسبب ذلك محن كثيرة.
راجع القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ١١٤ ط مصر الأولى ١٩٧٢.

(٣) أبو الحسن علي بن عيسى الرماني المتوفي سنة ٣٨٤هـ (متكلم ولغوي)، أخذ عن الأخشيد وكان يذهب مذهبه، كان يقال له (الجامع) لأنه جمع بين علوم الكلام والفقه والقرآن والنحو واللغة. وقيل للصاحب: هلا صنفت تفسيراً؟ فقال: وهل ترك لنا علي بن عيسى شيئاً! كان يهاجم أبا هاشم و ينتصر لأبيه عليه. نقض عليه الأشعري بعض آرائه.
راجع القاضي المعتزلي طبقات المعتزلة ص ١١٦، ١١٧.
وانظر. ابن عساكر. تبيين كذب المفتري ص ١٣٠. ط دمشق ١٣٤٧هـ.

(٤) ابو حفص المصري، اخذ عن الأخشيد وكثر الانتفاع به في البصرة. عده القاضي في الطبقة العاشرة. القاضي. طبقات المعتزلة ص ١١٦.

(٥) من الطبقة العاشرة كان بصرياً ثم أخذ عن أبي القاسم الكعبي وصار من أتباعه، قال أبو القاسم «مارأيت رجلا أعرف منه بدقيق الكلام وجليله».
راجع القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ١١٦.

(٦) أبو الحسن أحمد بن عمر عبدالرحمن البرذعي. كان بغدادي المذهب يتعصب لهم على البصريين وكان استاذاً لأبي الطيب الخالدي. وله مناظرات كثيرة وكتب واصحاب.
راجع القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٩٧.

(٧) صاحب كتاب الفهرست ينسب الى معتزلة بغداد متوفى سنة ٣٩٠هـ.
راجع ابن الغزي. ديوان الاسلام (مخطوط) ورقة ١٢٩.

(٧) الطبقة السابعة :

أبو الحسن الأحدب(١)، أبو أحمد بن أبي غيلان(٢)، أبو الحسين بن صافي(٣).

مدرسة بغداد المعتزلية في القرن الثالث الهجري :

١) البشرية :تنسب الى بشر بن المعتمر الهلالي (٢١٠هـ).
٢) الثمامية :تنسب الى ثمامة بن الأشرس (سنة ٢١٣هـ).
٣) المردارية :تنسب الى أبي موسى المردار (سنة ٢٢٦هـ).

---

(١) أبو الحسن الأحدب. كان من الكعبية (أصحاب أبي القاسم الكعبي) متكلم، جدل، حاذق، كان متعصباً لاستاذه أبي القاسم. وكثيراً ماكان يسلك مذاهب ضعيفة و ينسبها الى استاذه. عده القاضي في الطبقة الحادية عشرة. وهو من معتزلة بغداد في القرن الرابع الهجري.
راجع القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ١٢٢. ط مصر ١٩٧٢.

(٢) أبو أحمد بن أبي غيلان، أخذ عن أبي عبدالله محمد بن الحسن بن القاسم بن الحسن بن زيد، الزيدي البغدادي، في الأهواز، وكثر الانتفاع به، وله تصانيف وتفسير، وربما مال بعد ذلك الى معتزلة البصرة، اذ ذكر القاضي انه كان متعصباً لأبي هاشم البصري على الأخشيدية البغدادية. راجع القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ١٢٠، ١٢١.

(٤) أبو الحسين بن صافي، معتزلي بغدادي من أتباع الأخشيد ومن أعلام القرن الرابع الهجري. عده القاضي من الطبقة الحادية عشرة.
راجع القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ١٢٢ ط مصر ١٩٧٢.
ومن المنسوبين في معتزلة بغداد:
ابن الخلال القاضي (أبو عمر أحمد بن محمد بن جعفر الخلال البصري).
لقي الصيمري وأبا بكر الأخشيد، فأخذ عنها. وكان قاضياً بمدينة (صره) ثم ولي قضاء مدينة (تكريت). له كتابان (كتاب الاصول وكتاب المتشابه).
راجع ابن النديم. الفهرست ص ١٧٤. ط بيروت ١٩٦٤.
ومن معتزلة بغداد أيضا ابن قبة (أبو جعفر بن محمد بن قبة) من علماء الشيعة الامامية في أول القرن الرابع الهجري. كان متكلماً عظيم القدر حسن العقيدة قوي الحجة. كان معتزليا ومن تلاميذ أبي القاسم.

٤) الجعفرية: تنسب الى الجعفرين (جعفر بن مبشر ٢٣٤هـ) + (جعفر بن حرب ٢٣٦هـ).

٥) الأسكافية: تنسب الى أبي جعفر الاسكافي (سنة ٢٤٠هـ).

٦) الخياطية: تنسب الى أبي الحسين الخياط (سنة ٣٠٠هـ).

٧) الكعبية: تنسب الى أبي القاسم الكعبي (سنة ٣١٩هـ).

١) الفرق الخاصة لمدرسة بغداد المعتزلية الكلامية في القرن الثالث الهجرى وخصائصها:

اذا كانت مدرسة البصرة المعتزلية قد آمنت بالأصول الخمسة، فان فرقها قد افترقت في ماتفرع عن هذه الأصول، فلم يكن ثمة خط فكري يحكم مواقفها ازاء المسائل التي تعرضوا لها.

وقد افترقت مدرسة بغداد الى ثماني فرق رئيسة الا أنها حافظت على خطها الفكري العام الذي كان السبب المباشر في قيامها، ومن أهم خصائص فكرها:

١ ـ النزعة العملية(١)

اتسم الاعتزال البصري بالسكونية وبالنظرات التجريدية، وجعل البحث النظري حوارا وجدلا طابعه العقائدي، فيا كانت معتزلة بغداد تسعى الي ايجاد بعد عملي اخلاقي لفكرها على نحو يحقق طموحها السياسي في اقامة الدولة الاعتزالية.

(١) راجع: الخياط المعتزلي . الانتصار ص ٩٩، ١٠١، ١٥٦، ١٦٤، ابن ابي الحديد. شرح نهج البلاغة ٢١١/١، ٢١٢ ط مصر الاولى.

ب ـ ومن خصائص فرق مدرسة بغداد الأخرى، أنها طبقت عمليا فرضيات ونظريات الاعتزال البصري في نطاق مبدأ التوحيد الذي استدعى الغاء الصفات والقول بخلق القرآن، فكانت الجعفرية (أصحاب جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر) والمردارية والثمامية، قد هيأت الناس للقول بخلق القرآن، بينما تولى أحمد بن أبي دؤاد المعتزلي البغدادي تنفيذ المحنة، ممثلاً لمعتزلة بغداد في سلطة المأمون والمعتصم والواثق (١).

وقد ربط البغداديون مبدأ التوحيد من خلال (خلق القرآن) بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حين أوجبوا انفاذه بالسيف وبقوة السلاح، وحكموا على كل ممتنع عن القول بخلق القرآن بالخروج على التوحيد وشهدوا بكفره.(٢)

حـ ـ وقد اقتضاهم عصر النهضة الفكرية وقراءتهم للفلسفة، تعميق وتطوير مباحث (العدل الالهي) بعد أن شرحها البصريون، وقد كان بشر بن المعتمر قد أحدث القول بالتولد تفسيرا للسببية الكونية والسببية الانسانية، كما صاغ نظرية اللطف الالهي، تعميقا لمباحث العدل مقابل نظرية الصلاح والأصلح التي بدأها البصريون (٣).

د ـ ومن أبرز خصائص معتزلة بغداد تصديها للمباحث الدقيقة في الكلام (مسألة الجوهر والعرض والمعدوم) فقد شاعت هذه المباحث في عصرها المتأخر عند الخياطية والكعبية في بداية القرن الرابع الهجري.

هـ ـ الزهد:

يعتبر الزهد احدى الخصائص التي تميز بها رجال مدرسة بغداد المعتزلية الذين تابعوا خطى المعتزلة الأوائل في شدة تمسكهم بالدين ومحافظتهم على

(١) راجع الفصل الخامس من هذه الرسالة (المحنة).
(٢) انظر الفصل الخامس من هذه الرسالة (المحنة).
(٣) نفس المرجع السابق. الفصل الثاني. مدرسة بغداد.

العبادات (١) والابتعاد عن مظاهر الحياة المادية، فآثر أكثرهم التزهد في العيش، فقرا وتقشفا.

وقد عرف بشر بن المعتمر ـ رئيس معتزلة بغداد ـ أنه كان زاهدا عابدا داعيا الى الله تعالى (٢).

واعتبر زهد المعتزلة وتدينهم سبيلا الى تقوية الاسلام والدفاع عنه:

لولا مقامهم لرأيت
الدين مضطرب الدعائم

ورفض بشر الانغماس في الحياة بصورتها المادية المقيتة، وصور من يقبل عليها، تصويرا شائقا طريفا، كما لو كان ذئبا ينهش ذئبا آخر.

الناس دأبا في طلاب الغنى
وكلهم من شأنه الختر
كأذؤب تنهشها أذؤب
لها عواء ولها زفر (٣)

(١) ارتبط الزهد عند البصريين الأوائل ارتباطا وثيقا بأصولهم الكلامية في الدعوة والدفاع عن مبدأ العدل والتوحيد، ومن أشهر زهاد البصريين واصل بن عطاء، الذي كان لا يأبه بالدنيا ولا تخدعه بهارجها حتى قيل فيه:

فما مس دينارا ولا صرّ درهما
ولا عرف الثوب الذي هو قاطعه

الجاحظ. البيان والتبيين ٧٥/١.

ومن أشهر زهادهم الآخرين، أبو سعيد السمان، الذى قيل عنه: انه كان يصوم الدهر.

ابن المرتضى. المنية والامل ص ٧١ ط حيدر اباد ١٩٠٢.

وعمرو بن عبيد، ويليه ابن السماك، الذي كان عظيم القدر في الزهد، ومن أقواله، «من جرعته الدنيا حلاوتها جرعته الآخرة مرارتها لتجافيه عنها» راجع ابن العماد. شذرات الذهب ٣٠٣/١.

(٢) القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٦٣ ط مصر ١٩٧٢.

(٣) الجاحظ. الحيوان ٢٨٤/٦ ط مصر الاولى ١٩٤٠.

وقد كان أبو موسى المردار تلميذ بشر بن المعتمر الذي اطلق عليه «الناسك» أو راهب المعتزلة (١) أحد نماذج الزهد في معتزلة بغداد فقد عرف بورعه بين أهل بغداد وحظي بمنزلة رفيعة عند الناس ، وكان قد اعتزلهم، فلما حضرته الوفاة شك في مالديه من المال فوزعه على الفقراء تحوبا واشفاقا.(٣)

وقد ذكر الخياط المعتزلي... «وقد شاع ذلك عنهم (البغداديين) حتى أطلق عليهم اسم «نسك بغداد»(٤) لأن غايتهم خدمة العدل والتوحيد وقال أحدهم «للفقه أقوام يقومون به طلبا لأسباب الدنيا، وعلم الكلام لاغرض فيه سوى الله تعالى» (٥).

ولهذا السبب فقد رفض المعتزلة البغداديون (بشر بن المعتمر والمردار، والجعفران) مخالطة الملوك والأمراء لأن الذي يتبعهم لابد وأن يجاريهم أو يقرهم على أعمال قد لاتخلو من ظلم، فقد رفض جعفر بن حرب أن يقيم صلاته وراء الواثق، بل تنحى وصلى وحده، مما دفع أحمد بن أبي دؤاد المعتزلي البغدادي (وقاضي القضاة) أن يحذره ويقول: ان هذا (الواثق) لايحتملك على هذا الفعل، فان عزمت عليه فلا تحضر مجلسه، فقال جعفر بن حرب: «ماأريد الحضور، لولا أنك تحملني عليه»(٦).

وقد رفض جعفر بن مبشر أعطيات الخلفاء وهباتهم لأن أموالهم قد يخالطها الحرام، وروى أن بعض السلاطين وصله بعشرة آلاف درهم فلم

(١) راجع . الخياط. الانتصار ص ٩٦ ط مصر الاولى ١٩٢٥. والقاضي عبد الجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٧٦ ط مصر ١٩٧٢.

(٢) المقريزي الخطط المقريزية ١٦٦/٤ ط مصر.

(٣) الخياط. الانتصار ص ٦٩.

(٤) الخياط. الانتصار ص ٦٩.

(٥) ابن المرتضى. المنية والامل ص ٦٧ ط حيدر اباد الدكن ١٩٠٢.

(٦) راجع القاضي عبد الجبار طبقات المعتزلة ص ٧٩ ط مصر الاولى ١٩٧٢.

يقبل، وحمل اليه بعض أصحابه بدرهمين من الزكاة فقبل، وحين سئل عن سبب ذلك، قال «أن أرباب العشرة آلاف درهم أحق بها مني، وأنا أحق بهذين الدرهمين اليها، وقد ساقها الله الى من غير مسألة. وأغناني بهما عن الشبهة والحرام»(٢) ذلك أنهم كانوا يرون أن السير وراء الرؤساء يدنس النفس (٣)، ويذكر ابن المرتضى: «ان المعتزلة على شدة فقرهم واحتياجهم يسلكون سبيل المروءة، ويترفعون عن الوسائل الخسيسة في الكسب، فلم يقبل أكثرهم أن يشتغل في القضاء خشية أن لايعدلوا في أحكامهم»(٤)، فقد ذكر ان الواثق طلب من أحمد بن أبي دؤاد ان يولي منصب القضاء للمعتزلة، فأجابه ابن أبي دؤاد: ان أصحابك (المعتزلة) يمتنعون عن ذلك، وهذا جعفر بن مبشر توجهت اليه بعشرة آلاف درهم فأبى أن يقبلها فذهبت اليه بنفسي وأستأذنت فأبى أن يأذن لي، فدخلت من غير اذن، فسل سيفه في وجهي، وقال: الان حل لي قتلك، فانصرفت عنه، أولي القضاء مثله(٥). وقد ضرب المثل في زهد الجعفرين (جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر) بحسن سيرة العمرين (٦) (عمر بن الخطاب، وعمر بن عبد العزيز).

وقد كان زهد الجعفرين واستاذهما المردار مشهورا حتى في القرن الخامس الهجري.

وكما اعتزل المردار العالم والدنيا، فقد كان جعفر بن حرب قد تقلد أعمالا للسلطان ذكر ابن الجوزي «ان هذه الاعمال تقارب الوزارة»، «الا أنه ترك كل ذلك وفرق أمواله على المساكين وانقطع للعلم والعبادة وغالى

(١) نفس المرجع السابق ص ٨٢.
(٢) ابن المرتضى. المنية والامل ص ٧٠ ط حيدرآباد الاولى ١٩٠٢.
(٣) نفس المصدر السابق ص ٤٤.
(٤) راجع القاضي عبد الجبار طبقات المعتزلة ص ٨٢.
(٥) راجع الخياط. الانتصار ص ٨١ — ٨٢ ط مصر الاولى ١٩٢٥.
(٦) ابو حيان التوحيدي. أخلاق الوزيرين ص ١٥٤، ١٥٥ ط دمشق (بدون تاريخ).

في زهده حتى نزع ثيابه مرة واستتر بماء دجلة»(١).

ولم يقتصر الزهد على هؤلاء فقط، فقد ذكر القاضي عبد الجبار المعتزلي: أن ثمامة بن الأشرس كان قد تفرد للعبادة (٢)، ويبرر القاضي اتصاله بالرشيد وابنه المأمون «بأنه اتصل بالخلفاء وخدمهم ليتوصل الى معونة أهل الدين»(٣).

ومن معتزلة بغداد الآخرين الذين عرفوا بالزهد والتقوى، أبو جعفر الاسكافي فقد ذكر المسعودى « أنه كان من أهل الزهد والديانة»(٤).

ومن معتزلة بغداد المتأخرين ابن الأخشيد، فقد اعتبره ابن النديم من معتزلة بغداد الزهاد، وذكر أنه كان يمتلك ضيعة يعيش منها، وكان نصف مايحمل اليه منها الى أهل العلم(٥).

ومن الزهاد البغداديين أيضا أبو الحسن أحمد بن يحيى بن على المنجم (٢٥٧ — ٣٢٠هـ) كان رجلا زاهدا ونبيلا (٦) الصيمرى الذى كان مشتهرا بورعه (٧).

ويبدو أنه لم يكن لمعتزلة بغداد الزهاد انجازات كلامية كثيرة، واذا قورنت بآراء رفاقهم الآخرين.

ولعل أخصب الزهاد البغداديين قياسا الى الجعفرين اللذين لم ينجزا

(١) ابن الجوزي. المنتظم في تاريخ الملوك والامم ٦/٣٩٥ ط حيدر اباد ١٩٣٨. وانظر القاضي عبد الجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٨٠ ومابعدها ط مصر ١٩٧٢.
(٢) القاضي عبد الجبار طبقات المعتزلة ص ٧٣.
(٣) نفس المصدر السابق ص ٧١.
(٤) المسعودي مروج الذهب ٦/٥٨ ط باريس.
(٥) ابن النديم. الفهرست ص ١٧٣ ط بيروت خياط ١٩٦٤.
(٦) راجع القاضي عبد الجبار طبقات المعتزلة ص ١٠٧، ١٠٩.
(٧) محمد بن عمر الصيمري كان زاهدا شديد النقد عن مآدب السلطان. راجع المنية والامل ص ٥٦ ط حيدر اباد الاولى ١٩٠٢.

شيئا واضحا هما المردار والاسكافي.

واذا كان الزهد عند معتزلة بغداد يعني الابتعاد عن الحياة بصورتها المادية والانقطاع الى العبادة، الا أن ذلك لم يكن عند هؤلاء (الحرج أو التأثم) حين ساهموا في تهيئة النفوس (للمحنة) المقبلة، بل كان (المردار والجعفران) من بين معتزلة بغداد الذين تفرغوا لتنشيط قضية الصفات، والقول بخلق القرآن، وتركوا لرفيقهم (احمد بن ابي دؤاد) أمر تنفيذها، بعد أن حكموا بالكفر على من امتنع عن القول بخلق القرآن.

الفصل الثالث

مفكرو معتزلة بغداد في القرن الثالث الهجري

١) بشر بن المعتمر
(مؤسس مدرسة بغداد المعتزلية)

أ ـ تلاميذه وأتباعه

ب ـ مؤلفاته

ج ـ منهجه الكلامي

د ـ نظرياته الكلامية

هـ ـ مواقفه الكلامية

٢) ثمامة بن الأشرس

أ ـ موقفه من العدل الالهي.

ب ـ خلق العالم.

٣) أبو موسى المردار

أ ـ منهجه الكلامي.

ب ـ آراؤه الكلامية.

١ ـ التولد

٢ ـ الطاعة

٣ ـ قدرة الله على الظلم

٤ ـ المعاصي وأعمال العباد

٤) جعفر بن مبشر

أ ـ آراؤه الفقهية (السارق، الزاني)

ب ـ آراؤه الكلامية (القرآن، الاستطاعة)

٥) جعفر بن حرب

أ ـ حياته الفكرية

ب ـ مؤلفاته

جـ ـ مواقفه الكلامية

١ ـ (الكبائر والصغائر)

٢ ـ التوحيد

٦) أبو جعفر الأسكافي

أ ـ حياته الفكرية

ب ـ مناظراته

جـ ـ مؤلفاته

د ـ مواقفه الكلامية

١ ـ الحكاية والمحكي

٢ ـ العدل

٣ ـ القرآن عرض مخلوق

٤ ـ عذاب جهنم

٥ ـ الطاعة والمعصية

١ ـ بشر بن المعتمر: (المتوفى ٢١٠هـ)

مؤسس مدرسة بغداد المعتزلية الكلامية

بشر بن المعتمر أبو سهل الهلالي، ويعرف بالبغدادي أحياناً(١) ولد في مدينة الكوفة(٢)، ولم يمكث فيها طويلا، فانتقل الى بغداد(٣)، حيث عمل نخاساً (تاجر رقيق)(٤)، وقد عرفت بغداد مثل هذه التجارة(٥)، في ذلك العصر ويبدو أنه لم يلبث في تجارته هذه طويلا، فتركها واتجه الى البصرة، ليدرس الاعتزال على أئمته وأعلامه(٦)، واذا ختمه وألم بأصوله، عاد مرة

---

(١) الهلالي: بالكسر، نسبة الى هلال قبيلة من هوزان ومن النمر.
راجع السيوطي. اللباب في تحرير الانساب ص ٢٨١ ط ليدن ١٨٥١.

(٢) الكوفة. احدى مدن العراق التي اشتهرت بكونها مركزاً للثقافة الى جانب بغداد والبصرة، تقع جنوبي غربي بغداد على نهر الفرات تابعة لمحافظة النجف.

(٣) راجع العسقلاني. لسان الميزان ٨٢/٢، ٨٤ ط حيدر آباد ١٣٣٠هـ. وانظر دائرة المعارف الاسلامية ٦٦٠/٣ ط انقرة ١٩٣٧.

(٤) راجع ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٦٢، ٦٣ ط بيروت مصر ١٩٧٢.

(٥) القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٦٢، ٦٣ ط مصر ١٩٧٢.

(٦) اساتذته في الاعتزال: ابو عثمان الزعفراني وبشر بن سعيد كانا قد تخرجا على أبي حذيفة واصل بن عطاء، كما درس بشر على شيخ ثالث هو معمر بن عباد السلمي والذي أورثه الكثير من آرائه.
راجع الملطي. التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٣٨ ط مصر ١٩٦٨.
وابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٥٤.

أخرى الى بغداد ليزاول نشاطه الكلامي فيها. و يبدو أنه نجح في دعوة مثقفي عصره الى الاعتزال، فقد كان مجلسه مشهوراً وعامراً بمثل هؤلاء(١)، كندوة علمية يفد اليها العلماء والمثقفون وعشاق الجدل، وأئمة الاعتزال كالجاحظ والعلاف والمرداد وثمامة بن الأشرس(٢).

أ ــ تلاميذه وأتباعه:

ذكر القاضي عبدالجبار المعتزلي: ثلاثة من تلاميذ بشر هم(٣):

(١) ثمامة بن الأشرس (المتوفى سنة ٢١٣هـ).

(٢) أبو موسى المرداد (المتوفى سنة ٢٢٦هـ).

(٣) احمد بن أبي داود (المتوفى سنة ٢٤٠هـ).

وذكر الجاحظ خمسة آخرين هم(٤):

(٤) بشر القلانسي.

(٥) أبو عمران الرقاشي+(٥)

(٦) روح الصبري.

(٧) ابو عبيد الله الأفوه.

(٨) هاشم بن ناصح.

وربما كان هؤلاء الذين ذكرهم الجاحظ لم يحظ أحدهم بنصيب من العلم أو الشهرة، أو لعدم تأثيره في الفكر المعتزلي.

ب ــ مؤلفاته:

أولا: مؤلفاته في الرد على المعتزلة البصريين.

---

(١) راجع الملطي. التنبيه ص ٣٨.

(٢) راجع الجاحظ. الرسائل ١٩٦/٢، ١٩٧ ط مصر ١٩٦٥.

(٣) راجع القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٧٠، ٧٦ ط مصر الأولى ١٩٧٢.
وانظر السيد المرتضى. الأمالي ص ١٣٢ ط مصر ١٩٠٧.

(٤) راجع الجاحظ. البرصان والعرجان ص ٨٨، ٨٩ ط مصر ١٩٧٢.

(٥) ذكره القاضي في طبقاته. انظر ص ٧٤.

١) كتاب الرد على أبي الهذيل(١).

٢) كتاب الرد على ابراهيم بن سيار النظام(٢).

٣) كتاب الرد على أبي بكر الأصم(٣).

---

(١) كان بشر بن المعتمر يهاجم أبا الهذيل، حتى قال فيه: «إنه منافق كأن يكون لا يعلم وهو عند الناس يعلم، أحب اليه من أن يعلم و يكون عند الناس لا يعلم».

وكان بشر قد خالف أبا الهذيل في قوله: يجب أن يكون للحركات نهاية، حتى يكون لها بداية. لأنه لو لم تكن للحركات نهاية، لم يكن لها بداية. ولو لم يكن لها بداية، كان العالم قديما، وهذا باطل لأن العالم محدث.
راجع الخياط. الانتصار ص ١٣ ط مصر الأولى ١٩٢٥.
وراجع أمالي المرتضى ص ١٣٢ ط مصر الأولى ١٩٠٧.
وابن النديم. الفهرست ص ١٦٢ ط بيروت ١٩٦٤.
والغرابي. العلاف ص ١١٩ وما بعدها ط القاهرة ١٩٤٦.

(٢) من المسائل التي اختلف فيها بشر بن المعتمر مع النظام، مسألة التولد. فبشر أرجع كافة المتولدات للانسان وفعله دون الله تعالى، فيما كان النظام يرى: ان الانسان لا يفعل الا الحركة، فما ليس بحركة ليس من صنعه، ولا يفعل الانسان الحركة الا في نفسه، فاذا رمى حجراً وتحرك الى أعلى أو الى أسفل، فذلك ليس من فعل الانسان كما قرر بشر، وانما هو من فعل الله. بمعنى أن الحجر طبعه الله على الحركة، اذا دفعه دافع فصلاة الانسان وصيامه وحبه وكرهه كلها حركاته، أي أفعاله، أما الألوان والطعوم والروائح فليست من فعله لأنها ليست حركاته.
راجع القاضي عبدالجبار. المغني. التوليد ١٢/٩ ط مصر الأولى.
والبغدادي. أصول الدين ص ٣٣٦ ط استانبول الأولى ١٩٢٨.
والشهرستاني. الملل والنحل ٥٥/١ وما بعدها ط مصر ١٩٦٨.
وابن النديم. الفهرست ص ١٦٢ (فيما يخص اسم الكتاب).

(٣) أبو بكر عبدالرحمن بن كيسان الأصم من معتزلة البصرة، عده القاضي في الطبقة السادسة، من معاصري بشر بن المعتمر. كان من أفصح الناس، وذكر انه كان جليل القدر له كتاب في التفسير. وكان تفسيره مشهوراً وكان أبو علي يعتز به.
راجع القاضي عبدالجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٦٦ ط مصر ١٩٧٢.
وابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٥٦ وما بعدها ط بيروت ١٩٦١.
وابن النديم. الفهرست ص ١٦٢ ط بيروت ١٩٦٤.

٤) كتاب الرد على الأصم في الأمامة(١).

٥) كتاب الرد على أبي شمر(٢).

٦) كتاب الرد على أبي خلدة(٣).

ثانيا: نقوضه على المخالفين من الفرق الاسلامية.

---

(١) يبدو أن بشراً بن المعتمر رد في كتابه هذا على الأصم لأنه كان يخطىء عليا (رض) و يصوب معاوية في بعض أعماله.

فيا كان بشر يرى عكس ذلك تماماً، فقد كان من متشيعة المعتزلة الذين يقدمون عليا و يصوبونه في الجمل وصفين وشهدوا بالبراءة من معاوية وعمرو بن العاص.

راجع القاضي عبدالجبار. طبقات المعتزلة ص ٦٥ ط مصر ١٩٧٢.

القمي. المقالات والفرق ص ١١ ط حيدري. طهران ١٩٦٣.

ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة ٣/١ ط مصر الأولى (بدون تاريخ).

وابن النديم. الفهرست ص ١٦٢. ط ١٩٦٤.

وكحالة. معجم المؤلفين ٤٦/٣. ط دمشق ١٩٥٧.

(٢) أبو شمر الحنفي من معتزلة البصرة وأحد تلاميذ النظام. ومن معاصري بشر بن المعتمر ومن الطبقة السادسة أيضاً.

راجع ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٥٧. وابن النديم. الفهرست ١٦٢. قال عنه الرازي: ومنهم الشمرية من المرجئة ينسبون الى أبي شمر وكان يوافق غيلان بن مروان في الامامة وانها تصلح في افياء الناس ممن كان قائماً بالكتاب والسنة. الرازي. الزينة (مخطوط) ورقة ٢١٦.

وكان بشر يخالف أبا شمر في الحركة. ذلك أن أبا شمر كان يقول أن الحركة توجد في الجسم وهو في المكان الأول فينتقل بها عن الأول الى الثاني.

وكان بشر يرى عكس ذلك كما جوز ان تولد الحركة سكونا والسكون حركة، والحركة حركة والسكون سكوناً. راجع الاشعري. مقالات الاسلاميين ٨٨/٢ ط مصر ١٩٥٠. وراجع البغدادي. الفرق بين الفرق ص ١٤٤ ط مصر ١٩١٠.

(٣) ذكره القاضي في طبقاته، كان بصري المذهب من معاصري بشر. كان يقول بالطبائع لا بالمعاني وكان يقول بشيء من الارجاء. كان مناظراً فذاً قيل أنه ناظر في الهند وقتل مسموماً في الطريق اليها.

راجع القاضي عبدالجبار. طبقات المعتزلة ص ٦٦، ٦٧، ٦٨.

وابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٥٨. ط بيروت الأولى ١٩٦١.

وابن النديم. الفهرست ص ١٦٢. ط بيروت ١٩٦٤.

١) كتاب الرد على الخوارج(١).

٢) كتاب الرد على ضرار بن عمرو(٢).

---

(١) راجع. ابن النديم. الفهرست ص ١٦٢ ط بيروت ١٩٦٤.

ذكر البغدادي أن الكعبي المعتزلي البغدادي ذكر في كتابه «المقالات» ان الذي يجمع الخوارج على اختلاف فرقها وآرائها: اكفار علي وعثمان والحكمين (أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص) وأصحاب الجمل (علي وطلحة والزبير وعائشة) وكل من رضي بتحكيم الحكمين في (صفين).

راجع البغدادي. الفرق بين الفرق ص ١٩، ٤٥، ٤٨ ط ١٩١٠.

وذكر الايجي ان الخوارج افترقت الى سبع فرق هي:

١ — المحكمة الأولى (الذين خرجوا على علي عند التحكيم وكفروه).
٢ — البيهسية الايمان عندهم الاقرار والعلم.
٣ — ازارقة (نافع الأزرق). غالت في تكفير علي.
٤ — النجدات.
٥ — الاصفرية (أصحاب الاصفر — زياد)
٦ — الاباضية (عبدالله بن اباض)
٧ — العجاردة (عبدالرحمن بن عجرد).

راجع الايجي. المواقف ص ٤٢٤، ٤٢٥ ط مصر ١٣٥٧هـ.

(٢) ضرار بن عمرو، من معاصري واصل بن عطاء، كان في بداية أمره معتزليا، ثم التحق بالمجبرة وخرج على الاعتزال. اتهمه الخياط المعتزلي بالتشبيه لقوله بالماهية والمخلوق، كما يذكر عنه انه انكر عذاب القبر. وكان يشترط في الامام ان يكون أعجميا. واليه تنسب فرقة الضرارية. وهي احدى فرق المجبرة. وضع ثلاثين كتاباً في الرد على المعتزلة والرافضة والخوارج.

راجع الخياط. الانتصار ص ١٣٦. والعسقلاني. لسان الميزان ٢٠٣/٣ والقاضي عبدالجبار. شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٠ ط مصر ١٩٦٥. والزركلي. الاعلام ٣١٠/٣، ٣١١. والبغدادي. الفرق بين الفرق ص ١٦.

(١) هشام بن الحكم المتوفى سنة ١٨٧هـ. في عام نكبة البرامكة. كان معاصرا لبشر بن المعتمر ونظم فيه قصيدة منها:

تلعبت بالتوحيد حتى كأنما
تحدث عن غول ببيداء سملق

والغول عند العرب تقلب نفسها من صورة الى أخرى كذلك كان حال هشام لم يستقر برأي في آرائه. وقد تطرف في آرائه منها أن الأئمة معصومون دون الأنبياء وان لله جسداً وارادته حركة هي لا عينه ولا غيره. يعلم الأشياء بعد كونها بعلم لا قديم ولا حادث.... الخ.
راجع الخياط. الانتصار ص ٦، ١٠، ١٤١، ١٤٢، ٢١٦ ط مصر الأولى. وابن النديم. الفهرست ص ٥٤. وابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٥٤. والايجي. المواقف ص ٤٢٠، ٤٢١ والدميري. حياة الحيوان الكبرى ١٩٣/٢.

(٢) ذكره ابن النديم. الفهرست ص ١٦٢ وابن المرتضى طبقات المعتزلة ص ٥٢ والرافضة أو (الروافض) طائفة من الشيعة كانوا من أتباع زيد بن علي، فلما قتل زيد، انحازت طائفة منهم الى جعفر بن محمد وقالوا بأمامته فسماهم أصحاب "زيد الرافضة لرفضهم زيداً. والرافضة أصناف، وذكر الرازي. أن الزيدية خرجت عن الروافض أو الرافضة.
الرازي. الزينة (مخطوط) ورقة ٢١٧. مكتبة المتحف الوطني العراقي ١٢٠٦.

(٣) ذكره ابن النديم. الفهرست ص ١٦٢. وابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٥. والمرجئة لقبوا بهذا الاسم، لأنهم يرجئون العمل عن النية، أو لأنهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية فهم يعطون الرجاء. وهم خمس فرق، اليونسية، والعبيدية، والغسانية، والثوبانية، والثومنية.
راجع الايجي. المواقف ص ٤٣٧، ٤٢٨ ط مصر ١٣٥٧هـ. وكان المعتزلة قد خالفوا المرجئة فيا يخص مرتكب الكبيرة، ذلك أن المرجئة تفسر الايمان تفسيرا يقترن بفهم مغاير لما يعتقده المعتزلة. ونجد أن تياراً جديداً ظهر في مدرسة البصرة المعتزلة يقول بالارجاء ومن هؤلاء موسى الاسواري، وابي شمر الحنفي وأبي خلدة وموسى بن عمران ومحمد بن شبيب وابي الحسين محمد بن مسلم الصالحي. ومعتزلي بغدادي واحد متأخر هو ابو الطيب محمد بن ابراهيم الخالدي.
راجع القاضي عبدالجبار. طبقات المعتزلة ص ٦٦، ٦٨، ٧٦، ٧٨، ١١٧، ١٢١، ١٢٣.

٦) كتاب الرد على أصحاب أبي حنيفة(١).
٧) كتاب الرد على حارث الوراق(٢).
٨) كتاب الرد على حفص الفرد(٣).

(١) ذكره ابن النديم. الفهرست ص ١٦٢. ط بيروت ١٩٦٤.
أبو حنيفة النعمان بن ثابت الامام الأعظم، الورع الزاهد العابد الكوفي، التابعي، لقي جماعة من الصحابة وأخذ عنهم وقيل بلغ عدد هؤلاء أربعة آلاف شيخ من التابعين، وهو أول مصنف في الفقه والرأي توفى سنة ١٥٠ هـ.
راجع ابن الغزي. ديوان الاسلام (مخطوط) ورقة ٦٢.
ومما يذكر ان أصحاب أبي حنيفة كانوا يخالفون أبا حنيفة. ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٩٤ وكان أبو حنيفة يوافق المعتزلة البغداديين فيا يخص موقفه من حرب الجمل وأصحابه وكفر كل من خرج على الامام علي فيا كفر المعتزلة وكل من قال بخلق القرآن.
راجع القمي. المقالات والفرق ص ١١. والحافظ النسفي. كشف الأسرار (مخطوط) ورقة ٦.

(٢) أبو عيسى الوراق المتوفى سنة ٢٤٧هـ أو (أبو عيسى محمد بن هارون الوراق) ذكره صاحب الفهرست في الشعراء الذين يظهرون الاسلام و يبطنون الزندقة، و يتمسك بمذهب الثنوية. راجع ابن النديم. الفهرست ص ٣٣٨. ط بيروت ١٩٦٤.
وذكره الخياط أيضا وقال عنه «انه خرج على المعتزلة وانضم الى اعدائهم الرافضة» الخياط المعتزلي. الانتصار ص ١٥٢ ط مصر الأولى ١٩٢٥، ووضعه القاضي عبدالجبار المعتزلي في درجة ابن الراوندي وقال عنه «برز في الاسلام واشتهر ثم ارتد وكفر ونفى عن نفسه العلم بالله تعالى».
راجع القاضي عبدالجبار المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ٥٤ ط مصر الأولى ١٩٦٥. و يروي البابانى ان بشراً رد على الوراق في مسألة الصفات. راجع البابانى. ذيل كشف الظنون ٥٥٥/١ ط استانبول ١٩٤٥. وكان الوراق يقول ان العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين أحدهما نور والآخر ظلمة وانها أزليان «أي كان يذهب مذهباً ثنوياً».
راجع الشهرستاني. الملل والنحل ٨١/٢، ٨٣. وللوراق كتاب في الصفات نقض فيه مواقف ابن الراوندي. وقد رد عليه الاشعري بنقض على كتابه. راجع ابن عساكر. تبيين كذب المفتري ص ١٣٦ ط دمشق ١٩٥٧.

(٣) حفص الفرد و يكنى بأبي عمرو من أهل مصر قدم البصرة فسمع أبا الهذيل واجتمع اليه وناظره فقطعه أبو الهذيل. كان معتزليا ثم قال بخلق الأفعال فأقصته المعتزلة عنها، وحكم عليه بالتشبيه والحقه الخياط بالجهمية.
من مؤلفاته: الاستطاعة. التوحيد. الرد على المعتزلة.
راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ١٣٣، ١٣٤ ط مصر الأولى ١٩٢٥.
وابن النديم. الفهرست ص ١٦٢، ١٨٠ ط بيروت ١٩٦٤.
والبابانى. ذيل كشف الظنون ٥٥٣/١ ط استانبول ١٩٤٥.

٩) كتاب الرد على الحسين صبعي (١).

١٠) كتاب الرد على اياد الموصلي (٢).

ثالثا: نقوضه على أصحاب الديانات.

١) كتاب الرد على اليهود(٣).

٢) كتاب الرد على النصارى(٤).

رابعا: نقوضه على فرق وعقائد المخالفين.

---

(١) ابن النديم. الفهرست ص ١٦٢.

(٢) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.

(٣) اليهود ينقسمون الى أربع فرق هم:

أ ـ العنانية ب ـ الربانية جـ ـ السامرة د ـ الشاذانية.

ويذكر البغدادي: أن توراة السامرة تختلف عن توراة اليهود الآخرين في مواضع كثيرة وادعى الجمهور الأكبر منهم تسعة عشر نبيا بعد موسى فيما أقرت السامرة بثلاثة أنبياء فقط.

واليهود مجمعون على انكار نبوة محمد (ص) الا الفرقة العيسوية التي أقرت بنبوته فيما زعمت ان محمداً كان نبياً مرسلاً الى العرب وحدهم لا الى بني اسرائيل أو الى غيرهم.

راجع البغدادي. اصول الدين ص ٣٢٥، ٣٢٦ ط استانبول ١٩٢٨. ويبدو أن بشر بن المعتمر رد على اليهود لانكارهم نبوة محمد (ص) سيما ولبشر بن المعتمر كتاب (الحجة على اثبات النبوة).

راجع. كحالة. معجم المؤلفين ٤٦/٣ط دمشق ١٩٥٧.

(٤) لم يكن بشر هو المعتزلي الوحيد الذي رد على أصحاب الديانات الأخرى بل يذكر ياقوت ان الجاحظ وضع كتباً مماثلة في الرد على اللاهوت واليهودي والمسيحي.

راجع ياقوت الحموي. معجم الادباء ١٠٧/٦، ١٠٨ ط مصر ١٩٣٨.

وكان المعتزلة المتأخرون ومنهم القاضي عبدالجبار المعتزلي المتوفى سنة ٤١٥هـ قد الزم النصارى بمسألتين هما التثليث والثانية الاتحاد. وفيما يخص الأولى فقد قال: ان القول بأن الله جوهر واحد ثلاثة اقانيم هو مناقضة ظاهرة لأن قولنا في الشيء انه واحد يقتضي انه في الوجه الذي صار واحداً لا يتجزأ ولا يتبعض وقولنا ثلاثة يقتضي انه متجزىء. وانه تعالى ليس بجوهر، اذ لو كان جوهرا لكان محدثا وقد ثبت قدمه ففسد قولهم انه جوهر واحد ثلاثة اقانيم. واما المسألة الثانية فان الشيئين لو صارا شيئاً واحداً للزم خروج الذات عن صفتها الذاتية أو حصول الذات الواحدة على صفتين مختلفتين للنفس وذلك مستحيل.

راجع القاضي عبدالجبار المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ٢٩٢ حتى ص ٢٩٧. وابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٥٣ ط بيروت ١٩٦١.

١) الرد على الدهريين(١).

٢) الرد على المشركين(١).

٣) الرد على أهل التناسخ(٢).

٤) الرد على الفلاسفة(٤) ذكره ابن النديم. الفهرست ١٦٢.

خامساً: مصنفاته الكلامية.

١) كتاب التوحيد(٥).

٢) كتاب الحجة على اثبات النبوة(٦).

---

(١) الدهرية

الدهريون انكروا الصانع المدبر العالم القادر. وزعموا ان العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه لا بصانع. ولم يزل الحيوان من نطفة والنطفة من حيوان كذلك كان و كذلك يكون ابداً.

(أ) المذهب الدهري عند الغزالي ينطوي على حجبه لليوم الآخر مع الايمان بالله.

(ب) لا شيء خارج الطبيعة، فالطبيعة مستكفية بنفسها، مستغنية عن خالق يوجدها.

(جـ) مذهب اخلاقي يزعم ان الحياة الخلقية امتداد للحياة البيولوجية.

راجع يوسف كرم وآخرين. المعجم الفلسفي ص ٧٦، ١٠١ ط مصر ١٩٦٦. والفهرست ص ١٦٢ ط بيروت ١٩٦٤.

(٢) ابن النديم. الفهرست ص ١٦٢ ط بيروت ١٩٦٤.

(٣) التناسخ او التناسخية. راجع ترجمتها في الفصل الاول من هذا الكتاب.

راجع ابن النديم. الفهرست ص ١٦٢.

وكحالة. معجم المؤلفين ٤٦/٣ ط دمق ١٩٥٧.

(٤) من مواقفه الفلسفية التي خالف بها الفلاسفة في فهمه لارادة الله وخلق العالم وفي حقيقة الانسان، وفكرته عن التوليد، والحركة وغير ذلك وسوف نفصل القول في ذلك أثناء عرض مذهبه الكلامي. فيما يخص مواقفه الفلسفية راجع:

الخياط المعتزلي. الانتصار ص ٦٥ ط مصر الأولى ١٩٢٥.

والقاضي عبدالجبار المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ٥١٨ ط القاهرة ٦٥.

والقاضي عبدالجبار المعتزلي. المغني. اللطف ٤/١٣، ٥١٤ ط مصر الأولى. والاشعري. مقالات الاسلاميين ٨٧/١، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٧٧، ٣٠٢، ٢٥/٢، ٨٨ ط مصر ١٩٥٠.

والمصادر الحديثة: سعد زايد. تراث الانسانية (المجلد الأول) ص ٩٩٣ ط مصر. الغرابي. العلاف ص ١١٩ ط حجازي. القاهرة ١٩٤٩.

(٥) ابن النديم. الفهرست ص ١٦٢ ط بيروت ١٩٦٤.

(٦) كحالة. معجم المؤلفين ٤٦/٣. ط دمشق ١٩٥٧.

٣) كتاب اجتهاد الرأي(١).

٤) كتاب في متشابه القرآن(٢).

٥) كتاب حدوث الأشياء(٣).

٦) كتاب قتال علي وطلحة(٤).

سادسا: مصنفاته اللغوية.

١) كتاب الرد على النحويين(٥).

---

(١) كان بشر بن المعتمر من أشد الناس نصرة للقياس واجتهاد الرأي في الأحكام.
راجع الباباني. ذيل كشف الظنون ٢٦/١ ط استانبول ١٩٤٥.
وقد اتبع الجبائي فيا بعد سبيل بشر والعلاف في نصرة القياس والأخذ به. راجع فهمي خشيم: الجبائيان ص ٢٣٧ ط طرابلس ١٩٧٠.

وذكر عنه البغدادي. أنه أوجب النظر والاستدلال في المعرفة.
راجع البغدادي. اصول الدين ص ٢٥٦ ط استانبول ١٩٢٨.
راجع ابن النديم. الفهرست ص ١٦٢. ط بيروت ١٩٦٤.

(٢) راجع ابن النديم. الفهرست ص ٣٨.

(٣) الفهرست ص ١٦٢.
يرى بشر وأصحابه البغداديون ان للأشياء أولاً ابتدأت منه، وأن ثمة فرقاً بين أوائل الأشياء وأواخرها. وتبدأ الأشياء من أوائلها لا من أواخرها وعدم ابتداء الأشياء محال، لأنها لو بقيت ولم تقف عند شيء تبتدىء منه، استحال وقوع شيء منها. لكن وجدت الأشياء فاستحال ان لا يكون لها أول تبتدىء منه، وقدثبت ان لها أولا ابتدأت منه. راجع الاشعري. مقالات الاسلاميين ٤٢/٢ ط مصر ١٩٥٠.
وانظر الخياط المعتزلي. الانتصار ص ١١٤ و ١١٥ ط مصر ١٩٢٥.

(٤) كان بشر يرى ان عليا كان محقا في حربه لطلحة والزبير ومن خرج معهما وان جميع من قاتله كان على خطأ ووجب على الناس الوقوف في صف الامام ضد هؤلاء. راجع ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة ٣/١ ط مصر الأولى. والمقالات والفرق. ص١١ ط طهران ١٩٦٣.

(٥) ابن النديم. الفهرست ص ١٦٢ ط بيروت ١٩٦٤.

٢) صحيفته البلاغية(١).

٣) قصائد وأشعاره(٢).

جـ ــ منهجه الكلامي:

تولى بشر تعميق مباحث العدل الالهي، وقيل أنه أول المعتزلة الذين نظروا هذاالمبدأ باستحداث قضايا جديدة، كاللطف والتولد، وقد اعتمد في منهجه «المسؤولية» أساسا لمواقفه الفلسفية، فنفى القدر وأثبت حرية الارادة الانسانية وقدرتها على خلق أفعالها، وبالتالي مسؤوليتها عن نتائج فعلها.

---

(١) راجع نص الصحيفة البلاغية.
الجاحظ. البيان والتبيين ١٣٦/١ ــ ١٣٩ ط مصر ١٩٤٠.
اعتبرها البلاغيون المحدثون أولى الوثائق التي تشير بدقة وعمق الى الأسس التي ينبغي ان يقوم عليها (علم البلاغة) وهي توضح القواعد الأساسية للبيان العربي.
راجع د. بـليغ. أدب المعتزلة ص ١٩٤ ط أولى مصر (بدون تاريخ). أيضا د. شوقي ضيف. تاريخ الأدب العربي ص ٤٢٧ ط مصر ٦٦ وقال عنها أحمد أمين «لم أرها لأحد من قبله».
أحمد أمين. ضحى الاسلام ١٤١/٣ ط رابعة مصر.
وراجع بدوي طبانة. دراسة في نقد الأدب العربي ص ١٢٦ ط مصر.

(٢) وظف بشر أشعاره في الاحتجاج لآرائه ومهاجمته خصوم المعتزلة قال عنه الجاحظ «كان بشر شاعراً مفلقاً».
الجاحظ. البرصان والعرجان ص ٨٨، ٨٩ ط مصر ١٩٧٢.
قيل أن قصيدة من قصائده وهي ارجوزة وصلت الى أربعين ألف بيت رد فيها على جميع المخالفين.
راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ١٢٦. ط مصر ١٩٢٥.
وراجع ابن المرتضى. المنية والأمل ص ٣٠ ط حيدر أباد ١٩٠٢.
والسيد المرتضى. الأمالي ص ١٣٢ ط مصر الاولى ١٩٠٧.
وذكر أنه كان متخصصا في نوعين من الشعر هما: المسمط والمزدوج وأكثر هذين النوعين في شعره.
راجع العسقلاني. لسان الميزان ٣٣/٢ ط حيدر أباد أولى ١٢٣٠هـ.
راجع نص قصيدتيه الطويلتين التي اشتهر بها. حتى قيل ان وصف بشر للحيوان والحشرات في هاتين القصيدتين هو الذي أوحى للجاحظ بكتابة كتابه الحيوان.
راجع الجاحظ. الحيوان ٢٨٤/٦ حتى ٢٩٧ و٤٠٥/٦ وما بعدها.

ففي موقفه من التولد يشير «الى أن كل ما تولد من فعلنا فهو مخلوق لنا»(١) وهو بهذا الموقف انما يثبت مسؤولية العمل المتولد للانسان، وحدد مسؤولية الانسان في بحثه لنظرية اللطف، ففي رأيه ان اللطف غير واجب عليه تعالى، اذ لو وجب عليه، لما وجد في الأرض عاص وبهذا تنتفي مسؤولية الانسان عن أعماله، فضلاً عن انتفاء الثواب والعقاب(٢).

وفي ضوء هذا المنهج بحث مسألة «الولاية والعداوة» فهو يرى ان الله والى المؤمن مقابل ايمانه، وجعل عداوته للكافر عقاباً على كفره(٣)، وان المسؤولية تلزم الانسان اذا كان بالغا، لأنه يكون على بينة من أمره(٤).

وكان لبشر في التوبة ما يؤكد منهجه في المسؤولية بشكل أوضح، اذ جعل من تاب عن كبيرة ثم عاودها، استحق العقوبة على كبيرته الأولى التي تاب عنها، ذلك أن معاودته الكبيرة بعد توبته تؤكد مسؤوليته عن الأولى التي تاب عنها من قبل، فيؤخذ بالأول والآخر(٥).

واذا كان بشر قد وضع المسؤولية دليلا في معالجة قضايا العدل الالهي، فانه انما يضع اعتباراً عالياً لارادة الانسان وقدرته في خلق أفعاله، ومسؤوليته عما يترتب أو ينتج عن هذه الأفعال.

د ــ نظرياته الكلامية:

(١) نظرية التولد:

تمثل نظرية التولد أولى مباحث بشر بن المعتمر في المسؤولية من خلال

---

(١) راجع القاضي المعتزلي. المغني. التوليد ١٩/٩ ط مصر الأولى.

(٢) راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ٦٤، ٦٥ ط مصر الأولى ١٩٢٥. وانظر القاضي المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٠ ط مصر الأولى ١٩٦٥.

(٣) راجع الخياط. الانتصار ص ٦٢، ٦٣.

(٤) راجع القاضي المعتزلي. المغني. التعديل والتحوير ١٢٨/٦ ط مصر الأولى.

(٥) راجع الخياط. الانتصار ص ٦٤.

ايمانه بحرية الارادة وقدرة الانسان على اختيار أفعاله ومسؤوليته عن هذا الاختيار.

واذا كان الانسان في رأي المعتزلة مسؤولا عن أفعاله الارادية فما هو الرأي في الأفعال التي تتولد عن أفعاله الارادية؟

فاذا ضرب انسان انسانا آخر، فلا شك ان الضربة من فعل الضارب وهي فعله الارادي. ولكن ما القول في الألم الذي يحسه المضروب وهو (المتولد) أهو من خلقه أيضا وباختياره، ويكون مسؤولا عنه؟ واذا رمى انسان سهما فقتل المرمى، فما القول في القتل؟ أهو من فعل الرامي؟(١).

بمثل هذه التساؤلات بدأ المعتزلة بحثهم لهذه النظرية عن أفعال الانسان الارادية وما يتولد عن هذه الأفعال، وهل تنسب هذه الأفعال المتولدة للفعل الانساني وحده؟ أم ثمة متولدات تضاف لله تعالى؟

وقد أجاب بشر بن المعتمر بأن كل ما تولد عن فعلنا فهو مخلوق لنا(٢) كذهاب الحجر عند دفعه والألم المتولد عن الضرب.

وبشر يبحث التولد من خلال ايمانه بقدرة الانسان وحرية ارادته التي يتوجه بها الى حيث يريد ووقتما يشاء في خلق أفعاله. وهو بهذا يثبت للقدرة الانسانية قيمة عالية وفعالية مؤثرة على الخلق والايجاد.

ولكن ما القول بالنسبة للأفعال المتولدة التي تخرج عن قدرة الانسان وفعله. يقول الخياط عن بشر «فأما مالا يقع بسبب (من قبله) ــ أي من قبل الانسان ــ فذلك لله ليس له (للانسان) فعل فيه(٣).

---

(١) فيما يخص أمثلة التولد راجع الخياط المعتزلي ٦٣، ٧٦، ٧٧ ط مصر ١٩٢٥، والاشعري. مقالات الاسلاميين ٧٩/٢، ٨٠ ط مصر ١٩٥٠.

(٢) راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ٦٣.

(٣) راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ٦٣. ط مصر ١٩٢٥.

(٤) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.

وانظر السيد مرتضى. تبصرة العوام ص ٥٠ ط عباس اقبال. طهران.

أي أن المتولدات التي لا فاعل لها أو دخل للانسان فيها، فتعزى لله تعالى.

وليس كما ادعى البغدادي من أن بشراً أرجع كافة المتولدات الى فعل الانسان دون الله(١).

وبهذا لا يكون بشر بن المعتمر قد تجاوز الفهم المعتزلي العام لهذه النظرية. الا فيما يخص قوله في الألوان والأرايح والطعوم، التي أرجعها الى فعل الانسان.

ويذكر نادر أن بشراً في قوله عن الألوان مثلا لم يقصد ان الانسان يسبب هذا اللون. بل يعني أن بامكان الانسان ان يخلط الوانا مختلفة ثم يشتق منها لونا جديدا.

فالانسان هنا لا يعتبر مبدعا أو خالقا لهذا اللون، لأنه توصل اليه بواسطة ألوان أخرى(٢).

فيما فرق أبو الهذيل العلاف بين المتولدات، وجعل كل ما تولد من فعل الانسان مما يعلم كيفيته فهو من فعله، ومالا يعلم فهو من فعل الله تعالى.

فالألم وصعود الحجر وغير ذلك فهو من فعل لانسان.

أما الألوان والطعوم والأرايح الخ... فهو من فعل الله تعالى(٣).

وقد اقترب النظام من تفسير أبي الهذيل فيرى: ان الانسان لا يفعل الا الحركة، فما ليس بحركة ليس صنعه، ولا يفعل الانسان الحركة الا في نفسه. فاذا رمى حجراً وتحرك الى أعلى أو الى أسفل، فذلك ليس من فعل

(١) انظر البغدادي. اصول الدين ص ٢٢٦ ط استانبول ١٩٢٨.
والاسفراييني. التبصير في الدين ص ٤٥. ط مصر ١٩٤٠.

(٢) راجع د.ناور. فلسفة المعتزلة ٨٧/١ ج. ط مصر ١٩٥٠.

(٣) راجع القاضي عبدالجبار المعتزلي. المغني. التوليد. ١٢/٩ ط مصر الاولى.

الانسان، وانما هو من فعل الله، بمعنى أن الله طبع الحجر على الحركة اذا دفعه دافع. فصلاة الانسان وصيامه وحبه وكرهه كلها حركاته أي أفعاله أما فيما يخص الألوان والطعوم وغيرها فهي ليس فعله لأنها ليست حركاته(١).

وقد وجد بين معتزلة بغداد الأسكافي الذي تولى تعميق بحث هذه النظرية. فقد فرق بين نوعين من الأفعال.

فالفعل الذي يصدر عن الانسان وهو فعل مباشر، وهو ما فسره بأنه يحتاج الى قصد ويحتاج كل جزء منه الى تحديد وعزم وقصد اليه وارادة له.

أما الفعل المتولد، فهو ينشأ عن فعلنا ويخرج عن مرادنا ولا يمكننا تركه أو استدراكه(٢).

فالاسكافي يحدد مسؤولية الفعل المباشر للانسان من خلال قصد الانسان وعزمه عليه، وهو ماقال عنه العلاف أنه من فعله الذاتي، وهو الحركة *الذاتية* في تفسير النظام.

أما الفعل المتولد الذي ينشأ دون ارادة وبغير قصد اليه، ولا قدرة للانسان في تركه أو استدراكه، فهو من فعل الله تعالى.

وهناك رأي ثمامة بن الأشرس البغدادي الذي أضاف كافة المتولدات لأفعال لا فاعل لها(٣).

ففي رأي ثمامة أن الارادة هي فعل الانسان الوحيد وما سواها فهو حدث لا محدث له نحو ذهاب الحجر عند الدفع(٤).

وقد رفض الخياط المعتزلي ما ذهب اليه ثمامة، كأن يكون ذهاب السهم فعلا لا فاعل له، لأن ذلك لو جاز، لجاز أن يوجد كتاب لا كاتب

(١) راجع الشهرستاني. الملل والنحل ٥٥/١ وما بعدها ط مصر ١٩٦٨.

(٢) راجع الاشعري. مقالات الاسلاميين ٨٤/٢، ٨٥ ط مصر ١٩٥٠.

(٣) القاضي عبدالجبار المعتزلي. المحيط بالتكليف ص ٣٠٨ ط مصر الأولى.

(٤) راجع القاضي عبدالجبار. المغني. التوليد ١٢/٩ ومابعدها.

له وصياغة لا صائغ لها، ولو جاز ذلك جاز أن يوجد كاتب لا كتابة له، وفعل لا فاعل له، وهذا محال(١).

والذي نستخلصه من نظرية التولد المعتزلية والتي قيل ان بشر بن المعتمر كان أول باحثيها لتأكيد مسؤولية الانسان عن أفعاله الارادية وما ينتج عن هذه الأفعال نتيجة ما يتولد عنها باعتبار أن للانسان ارادة حرة في أفعاله. وهو وغيره من المعتزلة انما يوالون بغير شك أو تردد دفاعهم عن مبدأ العدل الالهي من وجهة نظرهم المعتزلية.

اذ تعتبر نظرية التولد احدى القضايا التي فرعها المعتزلة عن مبدأ العدل الالهي وتطويراً لمباحثه.

واذا كانت المعتزلة قد آمنت بحرية الارادة وارتباطها بمبدأ العدل الالهي، وأقرت التولد، فان أصحاب النزعات المعارضة رفضوا القول بالتولد وابطلوا دعواه.

(٢) نظرية اللطف الالهي:

اللطف عون الهي يأتيه الله للانسان على سبيل المنحة(٢).

ويوصف بأنه (توفيق) اذا وافق الطاعة، ويوصف (عصمة) اذا امتنع المكلف عن القبيح، أو يسمى (هداية)(٣).

وقد حدد البصريون الأولون (العلاف والنظام) اللطف، بأنه يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية، لأن الله يريد السعادة والنفع لعباده، فبعثه الأنبياء للناس رشاد لهم وهدى نحو طريق الحق، مجنباً اياهم طريق الشر الذي يؤدي الى فرقتهم وشتاتهم.

فاللطف بهذا المعنى: عون وانقاذ وبغيرهما يظلم الانسان، ولما كان

(١) الخياط المعتزلي. الانتصار ص ٧٦، ٧٧ ط مصر الأولى ١٩٢٥.
(٢) يوسف كرم. المعجم الفلسفي. ص ١٤٣ ط مصر الأولى ١٩٦٦.
(٣) راجع القاضي المعتزلي. المغني. اللطف ١٤/١٣ وما بعدها.

كذلك فينبغي أن يكون اللطف واجباً عليه تعالى للانسان.

وقد تمسك البصريون المتأخرون (كالجبائي والقاضي عبدالجبار) بفكرة الوجوب لأنه في رأيهم لا سبيل الى هداية الناس الا من خلال لطفه تعالى(١)، بينما كان بشر بن المعتمر قد رفض فكرة الوجوب البصرية لأن منح اللطف في رأيه: متوقف عليه تعالى يمنحه لمن يشاء من عباده، وأنه تعالى غير ملزم بمنح هذا اللطف أصلا، وربما توجه به الى بعض الناس(٢).

ومن خلال هذا التفسير أسقط بشر فكرة الوجوب التي تمسك بها البصريون اذ ليس ثمة مبرر لها بدليل ان الله يقدر على لطفه لو فعله بمن علم أنه لا يؤمن لآمن، فلو كان واجبا عليه تعالى «لما وجد في العالم عاص»(٣) واذا تحقق ذلك، فلا مبرر للثواب والعقاب.

ومما ينفي فكرة الوجوب في رأي بشر، (وجد في المكلفين من عصى الله ومن أطاعه) تبين ان اللطف لا يجب عليه تعالى(٤).

وواضح ان موقف بشر يقوم على أساس فهمه لله بأنه ذات كاملة فهو لا يفعل الا الأصلح لعباده، ويطبق عدله على من يستحقه(٥). فلا وجه لوجوب اللطف عليه تعالى(٦).

(١) راجع القاضي المعتزلي. المغني. اللطف ٥١٤/١٣ وما بعدها.
(٢) الخياط. الانتصار ص ٦٤، ٦٥ ط مصر الأولى ١٩٢٥.
(٣) القاضي المعتزلي. المغني. اللطف ٥١٤/١٣، ط مصر الأولى.
(٤) القاضي المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٠ ط مصر الأولى ١٩٦٥.
(٥) راجع الأشعري. مقالات الاسلاميين ٢٢٣/٢ ط مصر ١٩٥٠.
(٦) راجع القاضي المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٠ ط مصر الأولى ١٩٦٥.

وقد تابع البغداديون موقف استاذهم، فجعلوا اللطف محدودا لا مطلقا، الا أنهم خالفوه بالنسبة للثواب.

فقد كان بشر يرى أن ثواب الله للمؤمن الذي آمن من غير لطفه تعالى أكبر من ثواب الذي آمن من خلاله وبه.

فيما أهمل أتباعه الشرط الذي وضعه في تحديد الثواب كيفا وكما، فاستحقاق المؤمن الذي آمن بلطف الله من الثواب يماثل من آمن من غير وجود اللطف وربما أكثر منه(١).

وبقيت نظرية اللطف احدى أهم القضايا التي احتدم حولها النقاش بين المدرستين (البغدادية والبصرية). فقد كان البصريون الذين أوجبوا الألطاف بشكل مطلق، ناظروا بشرا في نظرية اللطف، حتى قيل إنه رجع عن موقفه (٢)، بعد أن قال «ان عند الله لطفا لو أتى به الكفار لآمنوا طوعا ايمانا يستحقون به الثواب الدائم في جنات النعيم، فلم يفعله بهم» (٣)، وأنكرت المعتزلة ذلك عليه حتى قيل إنه تاب عن قوله هذا قبل موته (٤).

والذي يبدو أن بشرا كان منطقيا في تفسيره لنظرية اللطف لرفضه مبدأ الوجوب الذي تمسك به البصريون، اذ لو وجب اللطف عليه تعالى لما وجد في الأرض عاص، ولانتفت فكرة الثواب والعقاب، اذ لم يعد مايبرر وجودها ومثل هذه النتيجة تعني تهديد مبدأ العدل الالهي. ودفعه حماسه لهذه النظرية الى تعميق جذورها، من خلال نظرية الحسن والقبح العقلية، فاذا كان الانسان قادرا على اختيار الحسن وتجنب القبح، فانه أيضا وجد بين المكلفين عصى الله، دليلا يؤكد أن اللطف لا يجب عليه تعالى.

(١) راجع القاضي المعتزلي. المغني. اللطف ٥١٤/١٣ ط مصر الاولى.
(٢) الخياط. الانتصار. ص ٦٤، ٦٥ ط مصر الاولى ١٩٢٥.
(٣) انظر نفس المصدر السابق ص ٦٥.
(٤) والقاضي المعتزلي. المغني. اللطف ٤/١٣.

فبشر يعطي للعقل قدرة للاختيار، وجعلها مقياسا لاستكشاف وجهي الحسن والقبح، وصولا الى تأكيد عدل الله تعالى، مقابل مسؤولية الانسان، واختياره لأفعاله، وبالتالي فان فكرة وجوب اللطف عليه تعالى لا مبرر لها لأنه لا يفعل الا الأصلح لعباده، ويطبق عدله على من يستحقه.

هـ ــ مواقفه الكلامية:

(١) عذاب النار:

ومن المسائل التي تدور حول مباحث المسؤولية (عذاب الأطفال).

وقد أجمعت المعتزلة على عدم جواز ايلام الأطفال في الآخرة كما لا يجوز عليه تعالى أن يعذبهم، وحتى أطفال المشركين فالله لا يعذبهم بذنوب آبائهم (١).

وقد جوّز بشر بن المعتمر أن يكون الله تعالى قادرا على ايلام الأطفال وعذابهم. لكنه اشترط مقابل ذلك أن يكون الطفل بالغا كافرا مستحقا للعذاب (٢).

فالله عادل وعدله يشترط ان يقع عذابه بصورة مبررة، فلا يتحقق عذابه الا فيمن استحقه، اذا كان المعذب بالغا كافرا عاصيا.

والبلوغ الحقيقي عند المعتزلة هو كمال العقل وليس البلوغ الجسدي ولذلك فعلى الطفل البالغ (عقلا) معرفة الله تعالى بعقله قبل ورود الشرع فان قصر في هذه المعرفة كان كافرا عاصيا (٣). وقد نقل الخياط مناظرة بشر في هذا الموضوع.

(١) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. شرح الاصول الخمسة ص ١٣٣ ط مصر ٦٥. وانظر الاشعري. مقالات الاسلاميين ٢٩٣/١ ط مصر ١٩٥٠.
(٢) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. المغني. التعديل والتجوير ١٢٨/٦ ط مصر الاولى.
(٣) راجع البغدادي. اصول الدين ــ ٢٥٧، ٢٥٨ ط استانبول الاولى.

«انما قال بشر: يقدر الله أن يعذب الطفل.

فقيل له: فلو عذبه؟

قال: لو عذبه لما عذبه الا وهو بالغ، فهو عادل عليه»(١)

(٢) الولاية والعداوة:

الولاية في مفهوم المعتزلة أن الله يوالي المؤمنين مع ايمانهم، وكذلك عداوته للكافرين مع كذبهم(٢).

وكان بشر بن المعتمر يرى خلاف ذلك تماماً، فالولاية والعداوة لا تكونان بعد حالي الكفر والإيمان.

أي أن الله تعالى لا يوالي المؤمنين في أول أحوال ايمانهم، وكذلك فانه لايعاديهم (للكافرين) في أول أحوال كفرهم، وانما يعاديهم في الحال التي تليها أي الحال الثانية من حال كفرهم(٣).

وحجة بشر، ان الله والى المؤمن مقابل ايمانه، وجعل عداوته للكافر عقابا على كفره(٤). بمعنى آخر، ان الله لا يوالي المؤمن في حال ايمانه ولا يعادي الكافر في حال كفره كما قرر المعتزلة من قبل. وانما يوالى المطيع في الحال الثانية من وجود طاعته. و يعادي العاصي في الحال الثانية من وجود معصيته.

فالحال الأولى التي أثبتها المعتزلة عموما، أسقطها بشر بن المعتمر. اذ لو

(١) الخياط المعتزلي. الانتصار ص ٦٥. مصر الاولى ١٩٢٥.

(٢) حدد المعتزلة الولاية في الاحكام الشرعية والمدح وأحداث الالطاف والعداوة ضد ذلك. راجع الاشعري. مقالات الاسلاميين ٣٠٢/١ ط مصر ١٩٥٠.

(٣) راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ٦٢، ٦٣ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

(٤) راجع الأشعري. مقالات الاسلاميين ٣٠٢/١ ط مصر ١٩٥٠.

صحت لجاز أن يثيب الله المطيع في حال طاعته و يعاقب العاصي في حال معصيته(١).

(٣) الارادة الالهٰية:

من المسائل التي تجاوز فيها بشر بن المعتمر حدود الفهم المعتزلي موضوع الارادة التي جعلها من الله. وقسمها الى قسمين:

أ ــ ارادة وصف بها الله في ذاته (أي صفة ذات).

ب ــ ارادة وصف بها وهي فعل من أفعاله (صفة فعل)(٢).

وجعل الارادة الاولى متعلقة به تعالى وأسقط عنها التحاقها بمعاصي العباد. بمعنى أن ليس ثمة علاقة لها بمعاصيهم(٣).

اما الارادة الثانية (صفة الفعل) فهي خلق له، وهي قبل الفعل. ذلك أن الشيئين لايكون أحدهما يصاحبه وهما معا.

واذا أراد به فعل عباده فهي الأمر به(٤).

ونجد أن بشرا يشير الى ارادة حادثة من الله تعالى. ولذلك فهو يميز بين الارادة الأزلية التي هي من صفات ذاته تعالى وهي قديمة قدم علمه وارادته وبين الارادة المتعلقة بالخلق (الارادة الحادثة) التي هي من صفات الفعل.

و يبدو أن بشرا أخذ فكرته عن الارادة بتأثيرات أستاذه معمر بن عباد السلمي الذي كان يرى أن خلق الله العالم متعلق بارادة الله وهذه الارادة

(١) راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ٦٣ ط مصر ١٩٢٥.

(٢) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. المغني الارادة ٣/٦ ط مصر الاولى. وراجع الاشعري، مقالات الاسلاميين ١٧٤/٢ ط مصر ١٩٥٠.

(٣) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. المغني. الارادة ٣/٦. والأشعري مقالات الاسلاميين ٢٤٤/١، ١٧٤/٢، ١٧٥.

(٤) نفس المصدرين السابقين ونفس الصفحات.

حادثة لان موضوعها وهو العالم المخلوق «حادث» (١).

غير أن المعتزلة جميعا متفقون على أن الارادة سابقة على خلق العالم وان لم يفرقوا بين ارادته التي وصف بها تعالى ذاته وبين موضوعها الذي هو فعل من أفعاله.

(٤) حقيقة الانسان:

حقيقة الانسان في تعريف أبى الهذيل البصري «هي الجسد، وهو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان» (٢).

واذا كان تعريف العلاف للانسان يتسم بالطابع المادي المباشر، فإن حقيقة الانسان في رأي النظام تكمن في الجانب اللامرئي وهي «الروح» (٣).

وازاء مادية أبي الهذيل ومثالية أبي اسحق، كانت انتقائية ابن المعتمر الذي خالف أحادية العلاف والنظام، واعتبر الانسان جسداً وروحاً معاً(٤)، وبمثل هذه الثنائية تتعين فاعلية الانسان، ووحدة ارادته. (٥)

ومن هنا أيضاً يقترب تفسير الهلالي من رأي أرسطو وهو يميز في الانسان عنصرين مختلفين، ولكنها غير مستقلين الواحد عن الآخر، بل باجتماعها يكون الانسان، ذلك ان المعلم الأول حاول من قبل التخلص من هذه الثنائية حين قرر ان النفس صورة الجسم، والصورة والمادة متصلتان ومتداخلتان بحيث تكونان شيئاً واحدا.(٦).

(١) راجع الاشعري. مقالات ١/٢٤٤، ٢/١٧٤، ١٧٥.
(٢) راجع الاشعري. مقالات الاسلاميين ٢/٢٤، ٢٥ ط مصر ١٩٥٠.
(٣) راجع الاشعري. مقالات الاسلاميين ٢/٢٥، ٢٦ ـ ٢٩ ط مصر ١٩٥٠.
(٤) نفس المصدر السابق ٢/٢٥.
(٥) انظر نادر. فلسفة المعتزلة ٢/٨١ ط الرابطة. بغداد ١٩٥١.
(٦) راجع مدكور. في الفلسفة الاسلامية (منهج وتطبيق) ص ٢١٩ ط مصر الاولى ١٩٤٧.

٢ ـ ثمامة بن الأشرس (٢١٣ هـ)

ويعرف بأبي معن النميري، عده ابن المرتضى على رأس الطبقة السابعة(١) وقد برز كواحد من رواد معتزلة بغداد الذين دفعهم حماسهم العقائدي الى تحقيق طموح المعتزلة في محاولة ربط الجماهير الى عقيدتهم من خلال السلطة العباسية، وكان ثمامة قد وفد الى بغداد من البصرة، فدرس على بشر بن المعتمر الذي كان قائدا لمعتزلة بغداد(٢).

وقد تفرد ثمامة عن معتزلة بغداد الآخرين مع أحمد بن أبي دواد بأن قادا الاعتزال باتجاه سياسي، وقد وضح ذلك في أن ثمامة كان أول دعاة محنة خلق القرآن ومن الذين هيأوا النفوس اليها(٣) رغم أنه لم يدرك اعلانها رسميا سنة ٢١٨هـ، لانه كان قد توفي قبل ذلك (٢١٣هـ). وترجع صلة ثمامة بالبلاط العباسي الى عهد هارون الرشيد (٤) (١٧٠ ـ ١٩٣هـ) الذي حظر النشاط الكلامي وأودع المعتزلة السجن(٥)، ووجه اليهم تهمة الزندقة والخروج على الاسلام، وكان ثمامة قد اعتقل في بداية عام ١٨٦ هـ، الا أنه لم يقم طويلا، وأصبح من سمار الرشيد والمقربين اليه، غير أنه اختفى أو ابتعد حين جاء الأمين (١٩٣ ـ ١٩٨هـ) ولعل ذلك يرجع الى

(١) راجع ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٥٤ ط بيروت الاولى ١٩٦١.
وانظر القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٧٠ ط مصر الاولى ١٩٧٢.
(٢) انظر نفس المصدرين السابقين ونفس الصفحات.
وابن حجر العسقلاني. لسان الميزان ٢/٨٣ ط حيدر أباد ١٣٣٠هـ.
(٣) انظر ابن طيفور. بغداد ص ١١٨، ١٢٥ ط بغداد ١٩٦٨.
والجاحظ الذهبي. العبر في خبر من عبر ١/٣٥٩ ط الكويت ١٩٦٠.
(٤) راجع ابو الفداء. المختصر في تاريخ البشر ٢/٢٩ ط مصر ١٣٣٥هـ.
(٥) من المعتزلة الذين اعتقلهم الرشيد وطاردهم الى جانب ثمامة، بشر بن المعتمر، وبشر المريسي، والعتابي، ويحيى بن المبارك.
انظر ابن النديم. الفهرست ص ١٢١ والقاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٦٢. وابن الغزي. ديوان الاسلام (مخطوط) ورقة ١٧٩. والجهشياري. الوزراء ص ٢٣٣. ط مصر الاولى ١٩٣٨. ياقوت الحموي. معجم الادباء ٢٠/٣٠، ٣١ ط مصر ١٩٣٨.

أن الأمين لم يكن ميالا للمعتزلة (١) فيما هلل ثمامة وأعلن فرحته بتسلم المأمون السلطة بعد مقتل أخيه الأمين (٢)، فاتصل أمره بالخليفة الذي عرف عنه الميل لأهل الكلام والمعتزلة بالذات. وقد حظي ثمامة بتقدير المأمون واعجابه، الذي عرض عليه الوزارة مرتين فأبى (٣)، وفضل أن يبقى بعيدا عن مشاغل الوظيفة، متفرغا لأمور عقيدته، ذلك أنه كان يمثل المعتزلة في بلاط المأمون (٤) ولحرصه الملتزم تجاه فكره المذهبي، باحثا عن مستقبل الاعتزال في شخصية المأمون (٥)، واعتبره الجاحظ «أفطن الناس» (٦). وفضلاً عن مكانة الأستاذية التي شغلها النميري في الفلسفة وعلم الكلام

---

(١) يذكر ابن قيم: ان الأمين أقصى الجهمية وتتبعهم بالحبس والقتل، فاستمروا كذلك مضطهدين الى أن قتل الأمين وخلفه أخوه المأمون. ابن قيم. الصواعق المرسلة ٢٣١/١ ط مصر الاولى.

(٢) وضح ذلك في قول ثمامة للمأمون: كان لي فيك أملان، فأما أملي لك فقد بلغته (و يقصد بتسلمه السلطة) وأما أملي بك، فلا ادري ما يكون منك فيه؟ فأجابه المأمون: يكون أفضل مارجوت وأملت فجعله في سماره وخاصته.
راجع ابن عبد ربه العقد الفريد ١٦٦/٢ ط مصر. ١٩٤٩/١٩٤.

(٣) كانت حجة ثمامة في رفض الوزارة قوله: «ياأمير المؤمنين، انى لا اقوم بذلك وأحرى أن أضن بوضعي من أمير المؤمنين، وحالي أن تزول عنده، فاني لم أر أحدا تعرض للخدمة والوزارة الا لم يكن لتسلم حاله أو تدوم منزلته».
ابن طيفور. بغداد في تاريخ الخلافة العباسية ص ١١٨، ١٢٥. ط بغداد. واستشاره المأمون فيمن عساه يصلح للوزارة فأشار عليه باستيزار القاضي يحيى بن اكثم (المتوفى ٢٤٢هـ) فاستوزره المأمون بناء على رأي ثمامة.
راجع الذهبي. العبر في تاريخ من عبر ١٣٩/١ ط الكويت ١٩٦٠.
وانظر أيضا ابن العماد. شذرات الذهب ١٠١/٢ ط مصر ١٩٣١.

(٤) انظر الشهرستاني. الملل والنحل ٧١/١، ط مصر ١٩٦٨.

(٥) من تأثيرات ثمامة في المأمون الذي كان استاذا له في الاعتزال ايضا الى جانب المعتزلة الآخرين، اعلانه البراءة سنة ٢١١ هـ وقيل سنة ٢١٢هـ، (اعلان البراءة من معاوية) وكذلك قوله بتفضيل الامام علي وهو احد انجازات مدرسة بغداد المعتزلية الكلامية.
راجع الطبري. تاريخ الرسل والملوك ١٠٨٩/١١ ط خياط بيروت.
وابو الفداء. تاريخ المختصر في تاريخ البشر ٢٩/٢ ط مصر ١٣٢٥هـ.

(٦) الجاحظ. البيان والتبيين ١٠٠/١، ١٠٥ ط مصر ١٩٢٦.

ودرايته السياسية بأصول الحكم، فإن اهتماماته المتنوعة شملت علوم عصره كلها حتى يمكن القول أنه أحد أبرز الموسوعيين العرب في بدايات القرن الثالث الهجري.

موقفه من العدل الالهي :

أ ــ المعرفة (١) والايمان (٢) :

من أبرز أفكار ثمامة بن الأشرس، أنه أول معتزلة بغداد الذين حاولوا تعميق مباحث العدل الالهي الذي بدأه البصريون.

وقد بدأ ثمامة مبحثه من خلال علاقة المعرفة بالايمان.

«فمن أظهر الكفر فهو كافر و يستحق الوعيد، اذا كانت معه المعرفة

---

(١) المعرفة. ادراك الشيء على ما هو عليه، وهي مسبوقة بجهل بخلاف العلم ولذلك يسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف.
الجرجاني. التعريفات ص ١١٦ ط تونس ١٩٧١.
والمعرفة الظنية في تاريخ الفلسفة عند الشكاك اليونان، تعني: الحالة الناشئة عن المبدأ القائل: انه ليس يوجد مقياس للحقيقة.
أو انها: رأي في شيء أنه كذا ويمكن أن لايكون كذا.
كرم وآخرون. المعجم الفلسفي ص ١٦٠ ط مصر ١٩٦٦.

(٢) الايمان: في اللغة: التصديق بالقلب. وفي الشرع هو الاعتقاد بالقلب والاقرار باللسان، قيل: من شهد وعمل ولم يعتقد فهو منافق، ومن شهد ولم يعمل واعتقد فهو فاسق، ومن أخل بالشهادة فهو كافر. راجع الجرجاني. التعريفات ص ٢٢.
أصل الايمان في الاسلام: المعرفة والتصديق بالقلب، فيما اختلف الاشاعرة في تسمية الاقرار وطاعات الاعضاء الظاهرة ايمانا مع اتفاقهم على وجوب جميع الطاعات المفروضة، وعلى استحباب النوافل المشروعة، خلاف قول الكرامية الذين زعموا ان الايمان: «هو الاقرار الفرد، سواء كان معه اخلاص أو نفاق». و يرى الاشاعرة ايضا: ان اسم الايمان لايزول بذنب دون الكفر، ومن كان ذنبه دون الكفر فهو مؤمن وان فسق بمعصية. وقالوا: لا يحل قتل امرىء مسلم باحدى ثلاث: (من ردة، أو زنى. بعد احصان أو قصاص بمقتول هو كفؤه) وهذا خلاف قول الخوارج في اباحة قتل كل عاص لله تعالى.
راجع البغدادي. الفرق بين الفرق، ص ٣٥١.

والقصد، والا فليس هذا الاسم لازما»(١).

ذلك أن الكافر لايكون كافرا الا بمعرفة الشريعة، واذا عصاها باختياره وارادته وتحقق القصد فيها، وان لم يكن هذا الشرط قائما فليس ثمة كفر أو معصية، لأن الكفار عند ثمامة هم العارفون بما أمروا ونهوا عنه، القاصدون الى الكفر بالله والمعصية له، فمن كان كذلك فهو كافر، فأما من لم يقصد الى المعصية لله فليس بكافر(٢).

وواضح أن ثمامة يؤكد العدل الالهي، اذ لايكون الانسان ملزما بكفره ولايستحق وعيد الله تعالى الا بعد معرفته الشريعة.

ويحتج ثمامة لرأيه أن الله تعالى لعن اليهود في غير موضع من كتابه فلأنه ألزم هؤلاء بعد معرفتهم بشرائعهم، واذا لم يكن أحد من اليهود أو النصارى عالما بالشريعة فلا يسمى يهوديا أو نصرانيا أو كافرا(٣).

ذلك أن الكفر لايتحقق الا بعد معرفة الشريعة والتعمد بعدم تنفيذها ومن خلال كل ذلك يكون العاصي عند ثمامة، من عرف ربه بالضرورة ثم جحده وعصاه.

واذا كان ثمامة قد رفض (السبي) فلأنه اعتبر المسبي، قد عصى ربه من غير علم به وبشريعته، فيا رفض المعتزلة البصريون رأي ثمامة وأنكروه،

(١) راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ٨٧ ط مصر الاولى ١٩٢٥.
(٢) نفس المصدر السابق ص ٨٦.
(٣) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.

وقرروا أن المسبي يستحق العذاب العظيم (١) كافرا كان أو مشركا.

وقد هوجم ثمامة في موقفه هذا وأصبح أحد الالزامات عليه(٢) والذي يبدو أن ثمامة كان أكثر دقة من البصريين في موقفه هذا فهو يحدد العاصي بعلم سابق لربه، ثم يعمد على عصيانه.

من هنا رفض ثمامة أن يقاس المسبي بمقياس العاصي.

فالمسبي لا يحاسب في رأي ثمامة، لأنه لم يعرف ربه، فاذا عصاه فلا ينبغي أن يحاسب على أنه (وعيدي) على حد سواء مع (الوعيدي) الذي عرف ربه ثم عصاه عن قصد واصرار.

وهو بهذا يعتبر (الجهل أو عدم العلم بالشريعة) لايخضع العاصي الجاهل تحت طائلة العقاب أو السبي.

(١) العذاب العظيم = الكفر، تهودا، تمجسا، وتنصرا».
راجع القاضي المعتزلي. شرح الاصول الخمسة ص ١٣٩ ط مصر الاولى ١٩٦٥. ويرى يحيى بن الحسين الزيدي (٢٤٥ ــ ٢٩٨هـ) أن للكفر معنيين: أحدهما كفر جحود وأنكار وتعطيل نحو قوله تعالى « وقالوا ما هي الا حياتنا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر» سورة الجاثية آية ٢٤.
وهؤلاء هم الدهريون المعطلون والزنادقة والملحدون. والكفر الثاني (كفر نعمة) وذلك كقوله تعالى «واذ تأذن ربكم لئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم ان عذابي لشديد» سورة ابراهيم آية ٧.
فحكم الله تعالى لشاكر النعمة بالزيادة ولكافر النعمة بالعذاب الأليم. وربما يلتقي ثمامة مع الامام الزيدي حين يقرر ان الله حرم موادة من كان لله عاصيا وله معاندا، فقد اقترن القصد بالتعمد مما يضعه تحت طائلة العقاب الالهي لانه عرف ربه ثم جحده فعصاه. راجع الامام يحيى بن الحسين. رسائل العدل والتوحيد ٩٩/٢ ط دار الهلال ١٩٧١.

(٢) حاول البغدادي وتابعه الاسفراييني في النيل من ثمامة حتى تطرفا في تجريحه وادعوا انه ولد زنى لأنه كان من أولاد السبايا، اذ كانت أمه مسبية ولهذا حرم السبي.
راجع البغدادي. الملل والنحل ص ١٢٢، ١٢٣ ط بيروت الاولى ١٩٧٠. وانظر الاسفراييني. التبصير في الدين ص ٤٨ مصر الاولى.

والذي يوضح علاقة المعرفة بالايمان، مناظرته للثنوية والمجبرة. فقد تصدى ثمامة واستاذه بشر بن المعتمر لمناظرة الثنوية في مسألة الايمان، حيث يرى هؤلاء أن الايمان من عنده تعالى، وانه تعالى محمود ومشكور عليه، وأن الفاعل اذا لم يفعل الشيء لم يجز شكره عليه.

فيما كان رد ثمامة على الثنوية «بأننا نحمد الله على مقدماته وهدايته والطافه. وقد هاجمه المعتزلة البصريون الأولون واستشنعوا قوله هذا»(١)

وفي رده على المجبرة قال ثمامة «ان الله هو الذي يحمدني على الايمان، لأنه أمرني ففعلت، وأنا أحمده على الأمر به والتقوية عليه والدعاء اليه»(٢) ونجد أن ثمامة يؤكد في موقفه هذا تمسكه بالعدل الالهي من خلال فهمه الخاص، ودفاعه عن هذا العدل من خلال اثباته مبدأ حرية الارادة وقدرة الانسان على اختيار أفعاله سواء أكانت هذه الأفعال خيرا أو شرا فان مردودها على الانسان لا على أحد سواه، تنزيها منه لله تعالى وتمسكا بعدله.

وثمة موقف آخر اتخذه ثمامة من المخالفين بشأن قضية الايمان، فكان قد زعم «أن اليهود والنصارى والمجوس (٣) يصيرون يوم القيامة ترابا، لأنهم غير

(١) راجع المرتضى. الامالي ص ١٣١، ١٣٢ ط مصر الاولى ١٩٠٧.

(٢) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. المحيط بالتكليف ص ٤١٧، ٤١٨ ط مصر ١٩٦٥.

٣) المجوس. أثبتوا أصلين الا انهم قالوا ان الاصلين لايجوز ان يكونا قديمين أزليين، بل النور ازلي، والظلمة محدثة.

وهم يقولون: المبدأ الاول من الأشخاص: كيومرث، وربما يقولون: زروان الكبير، والنبي الثاني زرادشت.

والكيومرثية يقولون، كيومرث هو آدم (ع). وتفسير كيومرث هو الحي الناطق وقد ورد في تاريخ الهند وفارس أن كيومرث هو آدم (ع). وانقسمت المجوس الى ثلاثة اجنحة هى الكيومرثية والزروانية والزرادشتية.

راجع الشهرستاني. الملل والنحل ٣٨/٢ ومابعدها بتفصيل.

عارفين ولا قاصدين الى معصية على العمد لها، فزال عنهم بذلك اسم الكفر وزال عنهم الوعيد»(١).

وموقف ثمامة من أصحاب الديانات الأخرى يخالف موقف المعتزلة، الذين قرروا من قبل أن الانسان (قبل ورود الشرائع) مكلف على الاقل بشكر النعم والتحلي بمكارم الأخلاق (٢)، لايمانهم أن الانسان يستقبح ويستحسن قبل ورود الشرائع من خلال ما في الاشياء ذاتها من حسن وقبح.

فالانسان قبل أن يعلم دينه ملزم بشكر الله، فكيف والحال وقد أتاه بيان الله من قبل نبي أو رسول كما اليهود والنصارى.

والنتيجة النهائية لموقف ثمامة في الايمان، تتضح لنا حقيقتان اساسيتان أولهما: أن الله تعالى هو الخير المطلق الشامل على الشريعة.

ثانيهما: أن الانسان يتحمل مسؤولية (ايمانه أو لا ايمانه) لأن ثمامة أخضع مسألة الايمان لاعتبار ذاتي. رغم اقراره بهداية الله ولطفه الا ان هذه الهداية في تصوره محدودة، والا كان الوعيد نتيجة جبرية من الله لابارادة الانسان واختياره.

ومن خلال كل ذلك فالايمان يعني عنده هو عدم معصية الله (٣)، والمسلم من أظهر اسلامه ومن اعتقد بقلبه (ان كان باطنه كظاهره) فهو مؤمن وان كان غير ذلك وخلافا لظاهره فلن يكون مؤمنا (٤).

الا أن ثمامة تطرف في (الوعيد) فجعل من مات من المسلمين مصرا

(١) راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ٨٧ ط مصر الاولى ١٩٢٥.
وانظر القاضي المعتزلي. المغني. التعديل والتحوير ٢٠/٦ ط مصر الاولى.

(٢) راجع القاضي المعتزلي. المرجع السابق نفس الصفحة.
والقاضي أيضا شرح الاصول الخمسة ص ٣٠٧ ط مصر الاولى ١٩٦٥.

(٣) راجع الخياط. الانتصار ص ٨٦ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

(٤) نفس المصدر السابق ص ٨٧.

علـى كبيرته فاسقا مخلدا في النار مع فرعون وأبي لهب (١) في حين كان المعتزلة الآخرون يرون أن يخفف عنه العذاب.

ب ــ خلق العالم:

كـان مـوقـف ثمامة من قضية خلق العالم موضع هجوم الفرق المخالفة من خـلال مـا أشاعه وزعمه ابن الراوندي، فقد قيل انه كان يري أن العالم نشأ عن طـبيعة الله، أو أنه برز من الله (٢) معنى ذلك أن طبيعة الله هي التي جعلته يصنع هذا الكون، فالكون بهذا المعنى نتيجة قوة طبيعية كامنة في الله وليس مشيئته أو اختياره (٣) وعلى هذا الاساس زعم الشهرستاني أن ثمامة يـتابع الـفلاسفة الطبيعيين في مواقفهم من الايجاد بالذات دون الايجاد على مقتضى الارادة(٤).

فيما يـوضـح لـنـا الخياط المعتزلي موقف ثمامة على النحو التالي «...أن المطـبوع عـند ثمامة هو الجسم المحدث، اما القديم الذي ليس بجسم (فتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا) ثم ان المطبوع عند أصحاب الطبائع لايكون منه الا جنس واحد كـالـنـار الـتي لايكون منها الا التسخين، واما عما تكون منه الاشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها»(٥).

فـالذي يبدو من تفسير الخياط لموقف ثمامة، أنه يؤكد قانون الحتمية لان الجسم الطبيعي خاضع لقوانين ثابتة (١) والله تعالى ليس بجسم طبيعي فهو والحال هذه غير مطبوع على أعماله، وهو لم يخلق العالم بطباعه، بل بالعكس، خـلقـه بمجرد حريته واختياره، وحرية الانسان ذاته تدل على أنه غير مطبوع عـلى أعماله، وعلى أن طبيعته الانسانية تفوق طبيعة الاجسام، لأن الانسان في امكانه أن يفعل الشيء وضده بحريته واختياره.

(١) انظر الشهرستاني. الملل والنحل ١/٧٠ ط مصر ١٩٦٨.
(٢) راجع العسقلاني. لسان الميزان ط حيدر أباد ١٣٣٠ هـ.
(٣) تابع الاستاذ/ زهدي جادالله مازعمه وادعاه ابن الراوندي ورده الشهرستاني فيما بعد. انظر جار الله. المعتزلة ص ١٣٠ ط القاهرة الاولى ١٩٤٧.
(٤) راجع الشهرستاني. الملل والنحل ١/٧١ ط مصر ١٩٦٨.
(٥) الخياط. الانتصار ص ٢٢، ٢٣ ط مصر الاولى ١٩٢٥.
(١) راجع البير نصري نادر. فلسفة المعتزلة ١/١٤٨، ١٤٩ ط مصر ١٩٥٠.

٣ ــ أبو موسى المردار (المتوفى سنة ٢٢٦ هـ)(١)

عيسى بن صبيح أبو موسى المردار (٢)، الذي كان معروفا بـ «الناسك» وربما سمي «راهب المعتزلة» لورعه وزهده «(٣)» أخذ الاعتزال عن بشر بن المعتمر ويعد من أصحابه (٤) وتأثر به حتى أن آراءه كانت تحاكي أفكار استاذه، ولم يضف شيئا. الا ماعرف فيه من تطرف في بعض آرائه، ومع هذا فقد ذكر القاضي عنه، «أنه كان من أحسن عباد الله قصصا وأفصحهم منطقا وأثبتهم كلاما»(٥).

وكان المردار قد تولى رياسة معتزلة بغداد بعد وفاة مؤسسها بشر سنة ٢١٠هـ وقد عد من أعلام المعتزلة وتخرج عليه الجعفران (٦) وقيل بفضله كان انتشار الاعتزال في بغداد (٧)، توفي سنة ٢٢٦ هـ (٨).

أ ــ منهجه الكلامي:

كان المردار أكثر المعتزلة البغداديين تطرفا في آرائه ومواقفه الكلامية بل

(١) المردار من العقاقير، معناه الحجر الميت أو الخبيث، وهو نوعان، ذهبي وفضي. احمد رضا. معجم اللغة ٥/٢٧٤ ط بيروت ١٩٦٠.
والمردار بالضم والسكون ودال مهملة وراء، مردار رأس المردارية من المعتزلة. راجع السيوطى. لب اللباب في تحرير الانساب ص ٢٤١ ط بريل ١٨٥١.
(٢) ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ٩٦ ط بيروت الاولى ١٩٦١.
(٣) راجع الخياط. الانتصار ص ٩٦ ط مصر الاولى ١٩٢٥.
وانظر المقريزي. الخطط المقريزية ٤/١٦٦ ط مصر (بدون تاريخ).
(٤) راجع البيهقي. شرح عيون المسائل (مخطوط) ورقة ٥٨، ٥٩.
(٥) القاضي عبد الجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٧٦، ٧٧ ط مصر الاولى.
(٦) راجع البيهقي. شرح عيون المسائل (مخطوط) ورقة ٥٩.
(٧) ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٧٠ ومابعدها.
(٨) راجع البيهقي. شرح عيون المسائل (مخطوط) ورقة ٥٩.

كان تطرفه هو الطابع المميز لمنهجه في تصديه لمباحث مبدأ العدل خاصة.

ولعل سبب ذلك يعود الى شدة تديّنه وزهده وحرصه الواضح في تنزيه الله عن المطاعن ودفاعه عن العدل الالهي.

فلقد أكفر أهل الارض جميعاً من خلال ماعرضه في كتابه الذي ذكره الخياط «في القدرة والتشبيه»(١).

وقد أكفر من قال ان الله يرى بالأبصار، وكذلك الشاك في كفر من قال بالرؤية والشاك في الشاك. الى مالا نهاية، لأنه شبه الله بخلقه والتشبيه كفر عند المردار (٢).

وذكر أنه اكفر من قال بالجبر والاضطرار، وأكفر أيضا الشاك في كفره والشاك في الشاك الى مالا نهاية(٣).

ذلك أن المردار كان يرى أن اعمال العباد غير مخلوقة لله، ومن قال غير ذلك فقد كفر(٤).

وقد وجدت فرق المخالفين في آراء موسى المردار وخاصة ابن الراوندي ومن تابعه كالبغدادي والأسفراييني والشهرستاني، وجد هؤلاء في آراء أبي موسى سلاحا هاجموا فيه المعتزلة ونسبوا اليه آراء وزعموا له مواقف يلاحظ فيها الادعاء والزعم.

وقد أحس المعتزلة بتطرف المردار وخاصة فيما يتعلق بتكفيره لأصحابه

(١) الخياط المعتزلي. الانتصار ص ٦٨ ط مصر الاولى ١٩٢٥.
(٢) نفس المصدر السابق ص ٦٧، ٦٨.
(٣) نفس المصدر ص ٦٧.
(٤) راجع المصدر السابق ص ٦٨.
وابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٧ ط بيروت الاولى ١٩٦١.

وللناس، فحاول الخياط تبرير ذلك بقوله «فان كان الذي يعيب المعتزلة ويحط من قدرها هو أن بعضها يكفر بعضا، فما علمنا فرقة سلمت من ذلك، هذه الخوارج بعضها يكفر بعضا، ويبرأ منه ويستحل سفك دمه وغنيمة ماله الخ»(١).

ب ـ آراؤه الكلامية:

(١) التولد:

رفض المردار رأي الاتباعية الذين جوزوا فعلاً من فاعلين، أحدهما خالق والآخر مكتسب، اذ أنه من المحال في رأيه وقوع فعل من فاعلين بأي حال(٢).

بمعنى أن أحال ذلك وفق مايعتقده في الله وتوحيده اياه اذ لو صح أن يقع مثل ذلك، لكان هناك الٰهان وليس الٰها واحدا. وكان أبو علي الجبائي قد ورث هذه القضية عن المردار وأحال أن يقع فعل من فاعلين(٣).

(٢) الطاعة:

يرى المردار ومن خلال حس صوفي واضح، أنه لايطيع الله الا من قد عرفه وتقرب اليه بطاعته، يستثنى من ذلك الناظر والمفكر(٤) بمعنى انه يفترض هنا وجود حدود لمعرفة الشريعة وحدود للمسؤولية ويوضح الخياط بعد ذلك معنى المسؤولية الخلقية فيميز بين ماجاز نسخه ومالم يجز نسخه من الأوامر، فإذا أمر الله بما جاز نسخه واذا عصى الانسان هذا الأمر فيكون قد

(١) راجع الخياط. الانتصار ص ٦٨ ط مصر الاولى ١٩٢٥.
(٢) راجع الخياط. الانتصار ص ٦٧ ط مصر الاولى ١٩٢٥.
(٣) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. خلق القرآن ٧/٢٢٠ ط مصر الاولى.
(٤) راجع الخياط. الانتصار ص ٧٥.

عصى الله، ولكنها معصية نسبية غير مطلقة، واذا أمر الله بما لايجوز نسخه، وعصاه الانسان فتكون مثل هذه المعصية مطلقة(١).

فالمعصية لأمر الوحي ببعض الأفعال التي لاتأمر بها الشريعة العقلية معصية نسبية، لايكون العاصي فيها كافرا، أما اذا عصى أمرا عقليا طبيعيا لايمكن نسخه ــ فتكون معصية مطلقة و يعتبر كافرا(٢).

(٣) قدرة الله على الظلم:

ورث المردار هذه المقالة عن استاذه بشر بن المعتمر الذي وضع لايلام الأطفال في الآخرة شرطاً أن يكون الطفل عاقلا بالغا.

فيرى أن الله يوصف بالقدرة على العدل وخلاف ذلك أيضا، وكذلك الحال في الصدق.

لأن هذه هى حقيقة الفاعل المختار أن يكون اذا قدر على فعل شيء قدر على ضده وتركه(٣).

والمردار يناقش القضية من خلال تصوره لمبدأ العدل الالهي. فهو يؤكد قدرة الله تعالى و يفترض مجازا وقوع الظلم لا الظلم لذاته.

ذلك أنه لو ظلم تعالى عن ذلك ــ مع وجود الدلائل على أنه لايظلم لدلت اذ ذاك على أنه يظلم، والظلم لا يوجب الحدث، كما ان العدل

(١) راجع الخياط. الانتصار ص ٢٩.
(٢) انظر نادر. فلسفة المعتزلة ١١١/٢، ١١٢ ط بغداد ١٩٥١.
(٣) راجع الخياط. الانتصار ص ٦٦ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

لايوجبه (١).

(٤) المعاصي ــ أعمال العباد:

نفى المعتزلة أن الله يريد المعاصي(٢)، معتمدين قوله تعالى: وما الله يريد ظلما للعباد (٣).

اذ لو كان الله كذلك لوجب أن يكون حاصلا على صفة من صفات النقص، وذلك لايجوز عليه تعالى(٤).

بينما يرى المردار غير ذلك، فالله أراد المعاصي، وخلى بين العباد وبينها (٥).

ويحاول المعتزلة والمردار الوصول الى مبدأ العدل، ذلك أن المعتزلة ترى أن اثبات العدل الالهي يقتضي بها ان تنفى عنه تعالى أنه أراد المعاصي لعباده.

فيما يعتمد المردار منهجا آخر في الوصول الى مبدأ العدل. ذلك أن الله لم يرد المعاصي لذاتها بل أوجدها لهدف، مقابل اختيار الانسان وحرية ارادته في رفض المعاصي وامتناعه عنها أو قبولها واتيانها. فاذا وجدت هذه الارادة الحرة التي يقرها المعتزلة، فانه بدون شك يعتمد قوله تعالى «وما الله يريد ظلما للعباد» لأن الله تعالى أوجد المعاصي وأرادها اختبارا لارادة الانسان الحرة وسؤوليته عنها، لا مسؤولية الله.

وما يتعلق بذلك، أن المردار كان قد كفر من قال أن أعمال العباد

(١) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني. التعديل والتحوير ٢٨/٦ ط مصر.
(٢) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. المحيط بالتكليف ص ٢٩٩، ٣٠٠ ط مصر ١٩٦٥.
(٣) سورة غافر آية ٣١.
(٤) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ٤٣١ وما بعدها ط مصر ١٩٦٥.
(٥) الخياط المعتزلي. الانتصار ص ٦٧ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

مخلوقة لله (١) ذلك أن رؤية المردار لمبدأ العدل، ترى أن الثواب والعقاب هما نتيجة لما اختاره الانسان، وحين كفر من قال بخلق الأعمال، فانه يؤكد قدرة الله اللانهائية، وكماله المطلق، مقابل المعصية والشر، وما يترتب عليها من عقاب وألم، اذ انها لايقعان الا من الانسان، وهذا يؤكد عدم كماله، فالانسان هو الذي يخلق أعماله لا الله.

---

(١) راجع الخياط. الانتصار ص ٦٨ ط مصر الاولى ١٩٢٥. وابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٧ ط بيروت ١٩٦١.

(٤) جعفر بن مبشر الثقفي (٢٣٤ هـ).

جعفر بن مبشر أحمد بن محمد الثقفي، ويكنى بأبي محمد(١)، ويعرف بالقصبي(٢)، أحيانا، لارتزاقه ببيع القصب(٣).

ولد في بغداد، ونشأ فقيرا(٤) ويبدو أنه لم يصب في دنياه مالا، رفض معاشرة السلطان أو الاقتراب منه زهدا منه وتعففا، ودفعه زهده الى نبذ الدنيا والابتعاد عن ألوانها وزخرفها، الى حياة مليئة بالعلم والعمل. مما أكسبه احترام المعتزلة جميعا الى حد المباهاة بورعه وتقواه(٥)، وقد أفرد له القاضي وابن المرتضى صفحات طويلة عن صفاته ومثله وزهده، وحبه المدهش لعلوم الكلام والفقه(٦)، وقد اقترن اسم جعفر برفيقه جعفر بن حرب، وكلاهما تتلمذ على أبي موسى المردار وعاشا في عصر واحد، حتى عرفا بالجعفرين (٧).

---

(١) راجع الخطيب البغدادي. تاريخ بغداد ١٦٢/٧ ط خياط بيروت. ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٧٦، ٧٧، ط بيروت. اولى ١٩٦١. العسقلاني. لسان الميزان ١٢١/٢ ط حيدر آباد الاولى ١٣٣٠ هـ. ابن الأثير الكامل في التأريخ ط بيروت ١٩٦٥ ج ٧ ص ٤٤.

(٢) أطلق ابن الراوندي على جعفر بن مبشر «القصبي» ويرى الخياط ان ابن الراوندي كان يريد تصغيره والوضع من قدره عندما قال ذلك فيه. راجع الخياط. الانتصار ص ٨٠ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

(٣) اليماني. الفرق والتواريخ (مخطوط) ورقة ١١١.

(٤) راجع العسقلاني. لسان الميزان ١٢١/٢.

(٥) راجع ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٧٦، ٧٧. وانظر الخياط. الانتصار ص ٨٠. والمسعودي مروج الذهب ١٩٤/٣ ط دار الاندلس بيروت.

(٦) انظر القاضي عبد الجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٧٨ — ٨١ ط مصر ١٩٧٢. وابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٧٦ ومابعدها ط بيروت ١٩٦١.

(٧) راجع الرازي. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٤٢ ط مصر الاولى ١٩٣٨. وانظر المسعودي. مروج الذهب ١٩٤/٣.

وقد توفي ابن مبشر في بغداد سنة ٢٣٤ هـ (١).

أ ـ آراؤه الفقهية :

كانت لجعفر بن مبشر منزلة رفيعة في الفقه، اذ كان يعد من أصحاب الرأي فيه، وقد وضع كتبا كثيرة فيه.

وقد ورث التطرف في بعض مواقفه الفقهية عن أستاذه أبي موسى المردار، وقد روي انه ناظر أخاه حنش بن مبشر، الذي كان من الحشوية(٢)، وطالت المناظرة بينهما، الى حد القطيعة فلم يخاطب أحدهما الآخر الى أن لحق جعفر بخالقه.

ومن آرائه :

(١) السارق :

فقد فسق من سرق حبة شعير واحدة أو طاقة تبن، أو مادون ذلك متعمدا عالما بتحريمها، فإنه فاسق، لكنه لاينسلخ من الايمان والاسلام ولا يخلد في النار(٣) .

بينما كان النصاب الأدنى لتفسيق السارق عند أبي الهذيل والجبائي خمسة دراهم. وعند النظام لا يفسق الا في مائتين.

ويبدو أن البصريين وخاصة النظام يؤكدون رغبتهم في الحكم بعد التيقن بحيث لا يكون هناك أي مجال في الشك(٤). بينما يعتمد جعفر بن

(١) راجع ابو الفداء. المختصر في تاريخ البشر ٣٧/٢ ط مصر ١٣٢٥ هـ. وانظر ابن الاثير. الكامل في التاريخ ٤٤/٧ ط بيروت ١٩٦٥.

(٢) الحشوية الذين تمسكوا بالظواهر فذهبوا الى التجسيم ويؤمنون بما أراده الله مع جزمهم بأن الظاهر غير المراد . ويفوضون التأويل الى الله تعالى. راجع التهاوني. كشاف اصطلاحات الفنون ٣٩٧/٢ ط خياط بيروت ٦٦

(٣) الخياط. الانتصار ص ٨٣، ٩٣ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

(٤) راجع ابو ريدة. النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية. ص ١٥ ط لجنة الترجمة مصر ١٩٤٦.

مبشر ـ مبدأ التعمد ـ أو القصد ـ ويعني به (الكيف) لا (الكم) وهو بهذا يتفق مع جعفر بن حرب الذي اعتبر: «كل عمد كبير»، فيقام عليه الحد، لأنه يستحق العقوبة من الله، لكونه فاسقا، ولا ينفعه ثواب ايمانه بالله تعالى وبرسوله (ص) بعد ارتكابه الكبيرة الا اذا تاب (١) توبة موثقة نصوحاً.

(٢) الزاني :

ومن آرائه الفقهية أيضا، رأيه في الزاني. فلو أن رجلا بعث الى امرأة يخطبها ليتزوجها، وجاءته المرأة، فوثب عليها من غير عقد نكاح ولا وليّ ولا شهود، فلا حدّ على المرأة، لأنها جاءته على سبيل النكاح. فأوجب الحد على الرجل لأنه (قصد) الزنى (٢) .

ويؤكد جعفر ماسبق اشارتنا اليه مبدأ (القصد) الذي بموجبه يستحق اقامة الحد على الفاعل المتعمد. ومن هنا يمكن القول بأن جعفراً يتفق مع الامام الشافعي (٣) الذي أوجب الحد على الرجل دون المرأة لأنه أكره أمرأة على الزنى. كما أوجب لها مهرا، وعلى الرجل العدة (٤).

ب ـ آراؤه الكلامية :

(١) القرآن الكريم :

(١) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. شرح الاصول الخمسة ص ٦٤٨، ٦٤٩ ط مصر ١٩٦٥.

(٢) راجع الخياط. الانتصار ص ٨٨ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

(٣) محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان بن شافع يتصل نسبه بعبد مناف. له مع المعتزلة مواقف هو وتلاميذه، فقد ناظر بشراً المريسي في بغداد في مسألة خلق القرآن، وناظر حفصاً الفرد في مصر. وقد توفي سنة ٢٠٤ هـ.
راجع ابو الفداء. المختصر في تاريخ البشر ٢٦/٢ ط الحسينية مصر ١٣٢٥ هـ.

(٤) حاول البغدادي ان يوحي بغير ذلك. فقد روى عن جعفر ان رجلا لو كان يخطب امرأة واجتمعا للعقد بينهما فوثبها فأطاعته فألم بها فالمرأة لا حد عليها كذا.. انظر مثلا: البغدادي. الملل والنحل ١٠٥ ومابعدها ط بيروت ١٩٧٠.
والشهرستاني. الملل والنحل ٤٥/٢، ٤٦ ط مصر ١٩٦٨.

أولى الجعفران عناية خاصة لمثل هذا البحث الجليل، فقد ألف جعفر بن مبشر فيه كتابيه (الناسخ والمنسوخ) و(الحكاية والمحكي)، وتناوله ابن حرب في كتاب (في متشابه القرآن) (١).

ولعل العصر الذي عاشه الجعفران هو الذي دفع بهما الى بحث هذا الموضوع والتأليف فيه، ولا سيما وقد شهدا المحنة، واحتدام النقاش فيما اذا كان القرآن قديما أم مخلوقا.

وكان الجعفران قد كفرا كل من امتنع عن القول بخلق القرآن(٢).

ذلك ان الله خلق القرآن في اللوح المحفوظ، فلا يجوز عندهما أن ينقل منه الى مكان آخر، لأنه يستحيل أن يوجد الشيء الواحد في مكانين في وقت واحد.

وعلى هذا الأساس، فالناس لم يسمعوا القرآن على الحقيقة، فالقرآن الذي يوجد في المصاحف، ليس بكلام الله الا على (المجاز) فهو عبارة عن حكاية عن المكتوب في اللوح المحفوظ(١).

ولتوضيح هذه العبارة، أن الذي نسمعه اليوم ونتلوه في المصاحف، ليس القرآن الذي حفظه الله في لوحه المحفوظ وانما هو مضاف اليه تعالى وبتفسير القاضي، ان ما ننشده اليوم من قصيدة لامرىء القيس، يضاف اليه على الحقيقة، وان لم يكن محدثا لها من جهته في الوقت الحاضر(٤). من هنا رفض الجعفران أن يكون القرآن عرضاً في مكانين (٥)

وفي مجال البرهان على خلق القرآن وحدوثه:

يقول جعفر بن مبشر، لو لم يكن القرآن حادثا، لم يكن تعالى منعماً علينا به، ولا على رسوله(ص) ولما صح أن يقول تعالى على وجه الامتنان

(١) راجع ابن النديم. الفهرست ص ٣٦، ٣٧ ط خياط بيروت ١٩٦٤.
(٢) القاضي عبد الجبار المعتزلي. المحيط بالتكليف ص ٢٣١ ط مصر ١٩٦٥.
(٣) راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ٨٢ ط مصر الاولى ١٩٢٥.
(٤) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي المغني. خلق القرآن ٩١/٧ ط مصر الاولى ١٩٦١.
(٥) راجع الخياط. الانتصار ص ٨٢.

للرسول(ص): ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم(١).

لأن المنعم في اعتقاد ابن مبشر انما يصح أن ينعم بما يحدثه أو ما يدخل تحت تسمية الحادث(٢) فلا ينبغي القول بأن القرآن قديم.

(٢) الاستطاعة (٣):

تعني الاستطاعة في رأي المعتزلة: سلامة الجوارح وارتفاع الموانع(٤)، فالاستطاعة من فعل الله تعالى، وأن احداً يفعل خيراً أو شراً إلا بقوة أعطاه الله اياها. بمعنى أوضح «التمكن» أي التمكن على الفعل، أما مردودات الفعل فللانسان، وليست لله تعالى.

ومثل هذه الاستطاعة أو (التمكن) يبقى، وهذا ما قرره الجعفران في حين قرر بعض المعتزلة أن الاستطاعة لا تبقى. لا بمعنى الغاء هذه الاستطاعة، أو (التمكن) وانما لأنها لا تكون باقية بعد تحقيق منجزات الفعل.

أو أنها تكون مع الفعل وتزول بعد ذلك.

وقد بحث المعتزلة هذه القضية لتأكيد مبدأ العدل الالهي، من خلال

(١) سورة الحجر آية ٨٧.
(٢) راجع القاضي المعتزلي. المغني. خلق القرآن ٩٣/٧ ط مصر الاولى.

(٣) الاستطاعة: هي عرض يخلقه الله في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية (الاستطاعة والقدرة والقوة والوسع والطاقة) متقاربة المعنى في اللغة وأما في عرف المتكلمين: عبارة عن صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك. والاستطاعة الحقيقية هي القدرة التامة التي يجب عندها صدور الفعل فهي لا تكون الا مقارنة للفعل. والاستطاعة الصحيحة هي أن ترتفع الموانع من المرض وغيره.
راجع الجرجاني. التعريفات ص ١٢ ط تونس ١٩٧١.
وانظر كرم المعجم الفلسفي ص ١٢ ط مصر ١٩٦٦.
(٤) انظر آراء المعتزلة في الاستطاعة بتفصيل. الأشعري. مقالات الاسلاميين ٢٧٤/١ وما بعدها.

تحقيق حرية الارادة. وان الانسان يمتلك هذه الاستطاعة أو التمكن الذي يرتبط بالفعل أو انجازه سلبا أو ايجابا، خيراً كان أم شراً، فالفعل للانسان، ولكن الاستطاعة من الله تعالى.

(٥) جعفر بن حرب الهَمْدَانيّ (١):

أبو الفضل، جعفر بن حرب الهمداني،(٢) ولد في بغداد سنة ١٧٧هـ(٣) ونشأ فيها لم يُعرف عنه أنه زاول عملا قبل التحاقه بالدراسة على أبي الهذيل العلاف في البصرة(٤)، بل ذكر انه كان منقطعاً الى دراسته التي لم تستمر طويلا مع العلاف فانتقل الى أبي موسى المردار، وعليه تخرج وختم الاعتزال(٥).

واتجه الى الكتابة في الاعتزال فتناول موضوعات كثيرة فيه، ثم تناول مسائل أخرى فقهية، الا أن الذي وصل الينا في ارائه الكلامية والفقهية لا يقيم بناء كاملا لمعرفة منهجه في كل ما كتبه.

ويبدو أنه حمل أمانة الدعوة للفكر المعتزلي بين صفوف الناس، وقد وصل بدعوته الى عانة(عنة) أعالي الفرات(٦)، وربما كان كتابه «الأصول الخمسة» هو الأساس الايديولوجي الذي اعتمدت عليه الحركة الاعتزالية في نشر عقيدة الحرية والاختيار.

واذا كان الهمداني قد أمضى زمناً طويلاً من حياته في نشر فكرة العدل والتوحيد... فإنه آثر في النهاية الإخلاد الى الهدوء والتأمل فاعتزل الناس في أخريات عمره، وتفرغ للتأليف في الجلي الواضح كالكتب التعليمية في

---

(١) الهمداني، همدان، فتح وسكون ودال مهملة، شعب عظيم من قحطان وقد ورد لقبه «الهمداني» فتح وسكون ودال مهملة فيكون من أصل عربي وينتمي الي قحطان. راجع السيوطي. لب اللباب في تحرير الانساب ص ٢٧٩ ط بريل ١٨٥١.

(٢) ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٧٣ ط بيروت الاولى ١٩٦١.

(٣) راجع الخطيب البغدادي. تاريخ بغداد ١٦٣/٧ ط خياط بيروت (بدون تاريخ). وانظر ابن الاثير. الكامل في التاريخ ٥٧/٧ ط صادر بيروت ١٩٦٥.

(٤) ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٤٨ ط بيروت الاولى ١٩٦١.

(٥) البيهقي شرح عيون المسائل (مخطوط) ورقة ٦٠، ٦١.

(٦) راجع ابن الاثير. الكامل في التاريخ ٥٧/٧.

المذهب، واتجه للزهد والعبادة حتى توفي سنة ٢١٦هـ(١).

أ ــ حياته الفكرية :

اعتبر جعفر بن حرب من متقدمي معتزلة بغداد وأحد أعلامها واليه ولرفيقه جعفر بن مبشر تنسب فرقة الجعفرية(٢)، التي تركت بصماتها الفكرية العميقة على مجمل الاتجاهات الكلامية والفلسفية في القرن الثالث الهجري.

وكان الهمداني قد درس الاعتزال أول أمره على ابي الهذيل العلاف في البصرة(٣) الا أن أثر هذه الدارسة في أفكاره كان محدودا الا في مسألة الصفات، ولم يذكر عنه أنه بحث قضايا كلامية أخرى بمنهج فلسفي كما كان حال استاذه العلاف.

ثم انتقل ابن حرب الى بغداد ليتابع دراسته على أبي موسى المردار(٤) الذي كان قد التقى به من قبل، و يبدو أن تأثير المردار كان قويا في اتجاهه نحو الزهد، والابتعاد عن أحوال الدنيا، ومواقف فقهية مبعثرة ومحدودة، وقد وجدنا مثل هذا الميل للزهد والفقه عند رفيقه جعفر بن مبشر، و يبدو أن الجعفرين كانا يتابعان أستاذهما بهذا الاتجاه، ورغم الهيبة التي أحاطها المعتزلة بالجعفرين الا ان رصيدهما الفقهي كان أكبر بكثير من الفلسفة الكلامية.

---

(١) راجع نفس المصدر السابق ونفس الجزء والصفحة
وانظر البيهقي. شرح عيون المسائل (مخطوط) ورقة ٦١.

(٢) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٧٨ ط مصر الاولى ٧١.

(٣) راجع ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٤٨ ط بيروت الاولى ١٩٦١.

(٤) راجع البيهقي. شرح عيون المسائل مخطوط ورقة ٦١.

ب ــ مؤلفاته :

يعتبر جعفر بن حرب من المعتزلة الذين أولوا رعايتهم لمهمة نشر الاعتزال والدعوة الى فكره بين الناس عن طريق المقالات والتصانيف التي تتناول الاعتزال من خلال شرح اصوله الخمسة وما يتفرع عن هذه ألاصول. وقد ذكر البغدادي أن مؤلفاته كانت معروفة لدى المتكلمين وأصحاب الفرق(١)، بل بقي اسمه لامعا ومؤلفاته مشهورة حتى القرن الخامس الهجري(٢)، ولكن لم يصل الينا شيء من مؤلفاته، ولم يكشف شيء عنها لحد الان. وقد تميزت مؤلفات ابن حرب باتجاهين :

الاتجاه الاول :

يتمثل في الكتب التي أطلق عليها «الدقيق» نسبة الى دقة موضوعاتها كالمسائل الفلسفية والالهيات، وربما الجوهر، .ومثل هذه المؤلفات تحتاج الى بحث مركز وجهد وصبر وتأنٍ، و يبدو أن جعفرا انجزها في فترة حماسه وقبل اعتزاله الناس تماماً وانقطاعه.

والاتجاه الثاني :

يتمثل في الكتب التي عرفت باسم «الجلي الواضح» وكان قد باشر في تأليفها بعد اعتزاله الناس، وربما كان وراء السبب الذي ذكره البيهقي «وفي فترة اعتزاله الناس في أيامه الأخيرة، ترك الكلام في الدقيق وانكب على التصنيف في الجلي الواضح»(٣).

---

(١) راجع الخطيب البغدادي. تاريخ بغداد ١٦٣/٧ ط خياط بيروت.

(٢) راجع ابو حيان التوحيدي. أخلاق الوزيرين ص ١٥٤ ، ١٥٥ دمشق.

(٣) البيهقي. شرح عيون المسائل (مخطوط) ورقة ٦٠.

اذا كان ينسخ مثل هذه الكتب و يدفعها الى امرأة تبيعه بكل مايطلب منها و يشتري منها «الكاغد» بقدر مايحتاج اليه، و يبتاع بفضلته قوت نفسه وعياله و بقي على ذلك حتى توفي (١).

(١) كتاب الأصول الخمسة التي بني عليها الاسلام (٢):

وهي الأصول التي اتفق عليها المعتزلة جميعا «التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٢) كتاب نصيحة العامة

(٣) المسترشد

(٤) المتعلم

(٥) الايضاح (٣).

و يبدو أن مثل هذه الكتب تعتبر كتباً تعليمية، كان هدف جعفر من ورائها، بحث مواقف المعتزلة ومذهبهم، ونشر هذه الآراء بين الناس، أو لعل جعفر كان يهيء أذهان العامة ونفوسهم لقبول مذهب الاعتزال.

وتعتبر هذه الكتب من (الجلي الواضح) وقد أثار ابن حرب بمصنفاته هذه حفيظة المخالفين له ولفرقته فيما بعد (٤).

---

(١) ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٧٣ ط بيروت الاولى ١٩٦١.

(٢) ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٧٣ ط بيروت الاولى ١٩٦١.

(٣) راجع نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.
وانظر البيهقي. شرح عيون المسائل مخطوط ورقة ٦٠.
والعسقلاني: لسان الميزان ١٢١/٢ ط حيدر آباد الاولى ١٣٣٠ هـ.

(٤) رد البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩ هـ على كتب جعفر هذه بكتاب اسماه: «الحرب على ابن حرب».
راجع البغدادي. الفرق بين الفرق ص ١٥٤، ١٥٥ ط مصر ١٩١٠.

(٦) كتاب المسائل أو ما يعرف بـ «المسائل الجليلة» (١):

وكان جملة مناظرات وضعها يحيى بن كامل (٢) في هذا الكتاب كانت مجموع مناظراته مع ابن حرب.

(٧) كتاب المسائل في النعيم (٣):

وقد ذكره الخياط، ودافع عن ابن حرب ازاء هجوم ابن الراوندي الذي هاجم ابن حرب ونقده نقدا شديدا.

قال الخياط «فويل لصاحب الكتاب (يقصد ابن الراوندي) كيف يعيب المعتزلة ويخبر بضعفها في الكلام، ثم لانجده يلجأ في مسألة ولا جواب الا من مسائلها وأجوبتها» (٤).

(٨) في متشابه القرآن:

ذكره ابن النديم (٥)، ولأبي الهذيل ومقاتل بن سليمان (٦) كتاب بنفس الموضوع والعنوان.

---

(١) ابن النديم. الفهرست ص ١٨٢ ط بيروت ١٩٦٤.

(٢) ابو علي يحيى بن كامل بن طلحة الحذري وكان أولا من أصحاب بشر المريسي ومن المرجئة، ثم انتقل الى مذهب الأباضية، ومن مؤلفاته التوحيد، الرد على الغلاة وطوائف التشيع، والمخلوق.
راجع ابن النديم. الفهرست ص ١٨٢.

(٣) راجع الخياط. الانتصار ص ١٢٤ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

(٥) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.

(٤) ابن النديم. الفهرست ص ٣٦ ط بيروت ١٩٦٤.

(٥) مقاتل بن سليمان بن بشير ابو الحسن الاردى المروزي المتوفى سنة ١٥٠هـ. راجع ابن الغزي (ديوان الاسلام) ــ مخطوط ــ ورقة ١٤٦.

• كان مقاتل من المحدثين والقراء له كتب اخرى: الناسخ والمنسوخ، والرد على القدرية، وكتاب آخر في التفسير.
راجع ابن النديم. الفهرست ص ١٧٩

(٩) كتاب توبيخ أبي الهذيل (١) :

نسبه البغدادي الى جعفر بن حرب. وان صح في نسبته الى ابن حرب، فلا غرابة فيه، اذا علمنا أن المعتزلة اتسموا بالصدق الانفعالي وباخلاص لامثيل له مع أنفسهم ولمذهبهم. كما كانوا أشداء في حماية أصولهم على أنفسهم أكثر من شدتهم على مخالفيهم، متمسكين بعقائدهم (٢) ولعل هذا يذكرنا باعتراض المعتزلة على بشر بن المعتمر لمقالته في الأصلح فناظرته حتى رجع وثاب عن مقالته (٣) .

(١٠) الجزء الذي لايتجزأ (٤)

ذكره البغدادي، وقال ان ابن حرب وضعه على النظام ونقض فيه آراءه وأبطلها لأنه أنكر الجزء الذي لايتجزأ.

حـ ــ مناظراته ومواقفه من فرق المخالفين :

وقف جعفر بن حرب موقفا حازما ازاء فرق المخالفين من الجبرية والرافضة والثنوية وغيرها استمراراً لتقاليد الحركة الاعتزالية في مواجهة المعارضة بحسم مبدئي.

(١) ذكر القاضي المعتزلي ان ابن حرب تصدى للمجبرة واعتبر حالهم أسوأ من حال جميع الفرق المخالفة، ذلك أن كل فرقة من الفرق حاولت أن تنزه معبودها بما اعتقدت إلا المجبرة التي اعتقدت قبح هذه الصورة وقالت، لو كان يوجد صانع حكيم لما جاز أن يخلق مثل هذه الصور

(١) راجع البغدادي الفرق بين الفرق ص ١٠٢.
(٢) انظر زهدي جار الله. المعتزلة ص ٤١ ط مصر الاولى ١٩٤٧.
(٣) راجع الخياط. الانتصار ص ٦٥.
(٤) راجع البغدادي. الفرق بين الفرق ص ٨٠ ط مصر ١٩٤٨.

القبيحة لأنه يقدح في حكمته.

فنفى المجبرة الصانع حتى لايلزمهم إضافة القبيح اليه.

(٢) وكذلك اليهود حين اعتقدوا حسن القول بنبوة موسى والعمل بما في التوراة وقبح الصيد في يوم السبت وتحريم المكاسب فيه الا انهم أضافوا اليه الأول (قبح الصيد) والقوا عند الثاني (تحريم المكاسب).

(٣) وكذلك فإن النصارى الذين اعتقدوا حسن القول بالتثليث وقبح ماعداه أضافوا الأول اليه ونزهوه عن الثاني.

وهؤلاء المجبرة مع علمهم بقبح هذه المقبحات أضافوها الى الله تعالى من غير (حشمة) ولا (مراقبة) حتى أنك تراهم يفتخرون بذلك ولا يأنفون منه فقد صار حالهم أسوأ من حال سائر الكفرة(١).

وواضح أن ابن حرب في تصديه للمجبرة حاول الاستدلال على تهافت أقوالها من خلال مقارنة مواقفها بمواقف أصحاب الديانات، وهو يريد أيضا الرد على هؤلاء من خلال المجبرة.

وقد روى الماتريدي، أن جعفراً ناظر ثنوياً، فأسلم على يده(٢) وناظر بعض الفرق في علم الله فقطعهم(٣)، وثمة مناظرات جرت بينه وبين الأباضية (٤) .

جـ ــ مواقفه الكلامية :

(١) الكبائر والصغائر:

(١) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ٧٧٧، ٧٧٨ ط مصر ١٩٦٥.
(٢) الماتريدي. التوحيد ص ١٦٩ ط دار المشرق بيروت ١٩٧٠.
(٣) راجع الخياط. الانتصار ص ١١٠ ومابعدها ط مصر الاولى ١٩٢٥.
(٤) راجع ابن النديم. الفهرست ص ١٨٢ ط بيروت ١٩٦٤.

كان من نتائج بحث المعتزلة لهذه القضية، تقسيم المعاصي الى كبيرة وصغيرة. واعتبروا الشرع دليلا الى معرفة ذلك، وليس العقل، اذ ليس من مهمته أن يفرق بين صغير الذنب وكبيره.

وحين اعتمدوا الشرع يتولى ذلك بالنص عليه. فالكبيرة في المفهوم المعتزلي أصبحت مايكون عقاب مرتكبها أكثر من ثوابه. والصغيرة مايكون ثواب مرتكبها أكثر من عقابه(١).

وازاء هذا التحديد يكون الحكم الشرعي في كلا الصغيرة والكبيرة للمؤمن وليس الكافر لأنه لم يطع أبدا واعتبروا الحكم عليه (الكافر) محققا أو مقدرا، وقد تضاربت آراء المعتزلة في كيفية تحديد المقدار الذي تكتسب السرقة به حكم الكبيرة أو مادونها.

فقد اعتبر أبو الهذيل سارق الدرهم الواحد فاسقاً. بينما يرى الجبائي أن مثل هذه السرقة (صغيرة). الا اذا تجمع ماسرقه خمسة دراهم، درهما بعد درهم فيصبح فاسقا(٢)، بمعنى أن الجبائي يجوّز اجتماع الصغائر واحدة بعد أخرى لتكتسب حكم الكبائر.

ورغم ان جعفراً يبتعد عن رأي البصريين، الا أنه كان أكثر منها موضوعية ووضوحا في تحديد الكبيرة وحكمها.

فقد اعتبر «كل عمد كبير»(٣) بمعنى أنه ربط بين (القصد والفعل) في المعاصي، ذلك أن معنى القصد هو الاصرار، والعمد على العمد كفر(٤) وهو بهذا يضع للكبيرة تحديداً موضوعياً وحكماً قاطعاً.

بينما رفض القاضي المعتزلي الأخذ بمبدأ (العمد) لتحديد الكبيرة، واعتبر

(١) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ٦٣٢ ط مصر الاولى ١٩٦٥.

(٢) راجع الاشعري. مقالات الاسلاميين ٣٠٦/١، ٣٠٧ ط مصر ١٩٥٠.
(٣) راجع القاضي. شرح الاصول الخمسة ص ٦٣٤ ط مصر الاولى ١٩٦٥.
(٣) راجع الاشعري. مقالات الاسلاميين ٣٠٥/١٠.

ذلك لا يستند الى دلالة شرعية، ويرى التوقف في ذلك، اذ يجوز في رأيه أن يكون كبيرا ويجوز أن يكون صغيرا(١).

والقاضي ينظر الى مبدأ (العمد) نظرة نسبية مقابل التكييف الشرعي الذي قد يعتبرها صغيرة أو كبيرة.

(٢) التوحيد:

وجدنا في تناولنا لمدرسة البصرة في موقفها من التوحيد، أنها تأثرت بآراء الجهمية في مسألة الصفات، وقد وضحت هذه التأثيرات في موقف واصل بن عطاء الذي نفى ان يكون لله معنى أو صفة قديمة، لأن من أثبت ذلك، فقد أثبت إلهين.

ولم يجد واصل أو البصريون الاولون تفسيراً فلسفياً لهذا الافتراض وجاء البصريون الآخرون الذين أخذوا بالتفسير الفلسفي اليوناني في هذه المشكلة، فقرروا أن الله تعالى واجب الوجود بذاته وانه واحد من كل وجه وأنه عالم بذاته لا بعلم زائد على هذه الذات، وكذلك في سائر صفاته الأخرى.

وقد تابع جعفر بن حرب شرح آراء واصل وتفسيرات المدرسة الأولى، بمنهج فلسفي ودراية حاذقة فقرر: أن الله عالم بذاته، قادر بذاته، حيّ بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة، هي صفات قديمة(٢). ولعل ابن حرب أول المعتزلة الذين صاغوا هذه العبارة في تحديد الصفات وتعريف التوحيد.

وحجة جعفر في ذلك، أن هذه الصفات لو لم تكن قائمة بذاته أو أنها عين ذاته لشاركته في الالـٰهية. فيما اذا افترضنا أن هذه الصفات خارج الذات(٣).

(١) راجع القاضي. شرح الاصول الخمسة ص ٦٣٤، ٦٣٥.

(٢) راجع الاشعري. مقالات الاسلاميين ١٥٨/٢ ط مصر ١٩٥٠.
(٣) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.

ومثل هذا يبدو محالا فضلا عن أنه غير مقبول عقليا.

من هنا فقد نفى جعفر الصفات كلها بل نفى أن يكون الله تعالى لم يزل سميعاً أو بصيراً (لا على أن يسمع ويبصر) لان ذلك في رأيه يوجب تعيين المسموع والمبصر. ومثل ذلك محال عليه تعالى. ومثل هذا الموقف الذي قدمه جعفر في التوحيد دفع الخياط الى أن يقول «ان الكلام في التوحيد هم (للمعتزلة) دون سواهم» (١).

(١) راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ١٣، ١٤ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

(٦) أبو جعفر الاسكافي (١) المتوفى سنة ٢٤٠ هـ:

محمد بن عبد الله أبو جعفر الاسكافي، المعتزلي البغدادي (٢) عده القاضي في الطبقة السابعة، وقال عنه «كان عالماً فاضلاً» (٣).

أصله من مدينة سمرقند (٤) غير انه بدأ حياته في بغداد، وكان خياطاً، وكان عمه وأمه يمنعانه من الاختلاف في طلب العلم، و يأمرانه بلزوم الكسب، فضمه جعفر بن حرب الى نفسه، وكان يبعث الى امه كل شهر عشرين درهما (٥) حتى بلغ مابلغ وتفوق، وورث عن أستاذه حب العلم والاقبال على العمل (٦) فأصبح عجيب الشأن في العلم والذكاء والصيانة ونبل الهمة والنزاهة (٧).

(١) الاسكافي. نسبة الى الصنعة وهى «الاسكاف» والاسكافية فهم طائفة من المعتزلة اصحاب أبى جعفر الاسكافي.
راجع ابن الاثير. اللباب في تهذيب الانساب ٤٥/١ ط القاهرة ١٣٥٧هـ. والفراهيدي. العين ٣١٥/٥ بغداد ١ٹ٩٨٢

(٢) ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٧٨ ط بيروت الاولى ١٩٦١.
وانظر البيهقي. شرح عيون المسائل (مخطوط) ورقة ٦١.
والعسقلاني. لسان الميزان ٢٢١/٥ ط حيدر آباد ١٣٣٠هـ.

(٣) القاضي عبد الجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٨٣ ط مصر ١٩٧٢.

(٤) فتح العرب سمرقند سنة ٥٦ هـ بقيادة القائد العربي سعيد بن عثمان في زمن بني أمية (معاوية بن ابي سفيان).
راجع ابن العماد. شذرات الذهب ٦١/١ ط القدسي مصر ١٣٧٠هـ.

(٥) راجع القاضي عبد الجبار. طبقات المعتزلة ص ٨٣ ط مصر ١٩٧٢.

(٦) راجع البيهقي. شرح عيون المسائل (مخطوط) ورقة ٦١.
وانظر ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة ١٥٩/٤ ط مصر الاولى.

(٧) العسقلاني. لسان الميزان ٢٢١/٥.

وقد بلغ منزلة رفيعة في نفس الخليفة المعتصم الذي كان يعظمه، ويحترمه (١)، وكان الاسكافي اذا فرغ من حديثه، كان الخليفة العباسي يبدي اعجابه متسائلا: من يذهب هذا البيان؟(٢)

وقد توفي الاسكافي في بغداد سنة ٢٤٠ هـ (٣).

أ ــ حياته الفكرية:

لعل من أبرز التأثيرات التي تركها جعفر بن حرب في صفحات عقل الاسكافي هي ميله الشديد الى حياة الزهد والتقشف، فقد كان عفيفا، فاضلا، زاهدا، من أهل الديانة (٤). وهي صفات أهلته لتولي قيادة معتزلة بغداد في النصف الاول من القرن الثالث الهجري الى جوار رفاقه الآخرين. ولم تتوقف تأثيرات المعلم عند حدود دائرة التأملات فقط، وانما كانت في ذلك الاخلاص لتأكيد الطابع العملي الأخلاقي للسياسة(٥). الا أنه كان محققا منصفا قليل العصبية في موضوع الامامة(٦) وهو من أوائل معتزلة بغداد الذين تصدوا لبحث المسائل الفلسفية كمسألة التناهي، والعلة، والجسم، الى جانب مباحثه السياسية والفلسفية، فقد كان نموه الكلامي محدودا، فيما كانت له مواقف عديدة من المسائل الشرعية، وبهذا تكون حياة الاسكافي قد جمعت (السياسة والفلسفة والكلام والشرعيات) ولعل الشيء

(١) العسقلاني. لسان الميزان ٢٢١/٥. ط حيدر آباد ١٣٣٠هـ.

(٢) راجع المرتضى. طبقات المعتزلة ص ١٢٣.

(٣) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٨٣.
والبيهقي. شرح عيون المسائل مخطوط ورقة ٦١.

(٤) راجع المسعودي. مروج الذهب ٥٨/٦ ط باريس ١٨٦١ ــ ١٨٧٦.
وانظر البيهقي.شرح عيون المسائل (مخطوط) ورقة ٦١.

(٥) الخياط. الانتصار ص ١٠٠ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

(٦) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.
وراجع ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة ١٥٩/٤ ط مصر الاولى.

الذي يؤسف له ليس فقط بالنسبة للاسكافي وحده، بل لعموم المعتزلة بغداد وهو أن القاضي(١) لم يذكره الا في مسألتي الحكاية والمحكي، وخلق القرآن. من هنا كان لزاما علينا أن نرجع الى ما كتبه الأشعري في مقالاته عن الاسكافي. اذ أن مقالات الاشعري هي أقرب الكتب التي أنصفت المعتزلة من كتبه الأخرى ومن كتب المخالفين كالبغدادي والشهرستاني وغيرهما.

ب ــ مناظراته:

تمتع الاسكافي بقدرة فائقة في مناظرة المخالفين وافحامهم، وكانت له في ذلك مجالس مشهورة (٢)، ومن أشهرها تلك التي عقدها مع السكاك (٣) قطعه فيها أبو جعفر، ويذكر الخياط أن أبا جعفر جمع هذه المناظرات في كتاب (٤). غير أن شيئاً عن هذه المناظرات لم يصل الينا.

وثمة مناظرات أخرى جرت بينه وبين الكرابيسي(٥) كانت معروفة أيضا(٦) الا أننا لم نجد نصوص هذه الجدليات، الأمر الذي يجعل الباحث

(١) ذكره القاضي عبد الجبار المعتزلي اكثر ماذكره في الجزء العشرين من كتابه المغني (الامامة) القسم الثاني وقد اشرنا الى ذلك في خلال كلامنا عن مؤلفاته وذكره في المغني (خلق القرآن) ١٨٧/٧، ١٩١ (فقط).

(٢) راجع البيهقي شرح عيون المسائل. (مخطوط) ورقة ٦١.

(٣) ابو جعفر محمد بن خليل السكاك البغدادي والرافضي من تلاميذ هشام بن الحكم وكان من معاصري الاسكافي. وقيل انه خالف استاذه ابن الحكم إلا انه وافقه في مبدأ الامامة، اذ الف كتابا في الرد على من أبي وجوب الامامة بالنص. من كتبه ايضا المعرفة، الاستطاعة.
راجع ابن النديم. الفهرست ص ٢٥٠ ط بيروت خياط ١٩٦٤.
وابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة ٥٩/١ ط مصر الاولى.

(٤) راجع الخياط. الانتصار ص ١٤٢ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

(٥) الحسين بن علي ابو علي البغدادي. كان فقيها من أصحاب الامام الشافعي وله مصنفات توفي سنة ٢٤٨هـ.
ابن الغزي ديوان الاسلام مخطوط ورقة ١٤١.

(٦) ابن حجر العسقلاني. لسان الميزان ٢٢١/٥ ط حيدر آباد ١٣٣٠هـ.

محقق يقف طويلاً في تثبت اي نتيجة نهائية بصدد المواقف والآراء ومن هنا ايضا تبدو المهمة الحقيقية للباحث في التراث وهي أن يمتلك منهجاً تحليلياً وعينا نقدية فاحصة لعله يتمكن من خلالهما من تحديد اولية المقدمات ويتحقق من صحتها وصولاً الى الحقيقة.

جـ ـ مؤلفاته:

ذكر ابن أبي الحديد أن الاسكافي كان محبا للعمل والعلم معا، مقتديا بسيرة أستاذه ابن حرب(١)، وقد وصل مجموع مؤلفاته الى سبعين كتابا(٢) تناول فيها جوانب علم الكلام وجدلياته الفلسفية وعموم المواقف والأفكار التي يتشكل منها البناء العقلي للعقيدة الاسلامية ورؤيتها الشاملة للحياة وقسماتها المتنوعة والتي تستغرق في دوائرها الكون والانسان والمجتمع.

ومن هنا أيضاً يتبدى حجم الجهد الحقيقي الذي اضطلع به الاسكافي ليس فقط في عدد مؤلفاته السبعين، وإنما في الكيفيات المتعددة في علوم القرآن، والسياسة والاخلاق، والفلسفة ، والمنطق، والنقد الكلامي. غير ان الظروف التي مرت بالمعتزلة أتلفت كتب أبي جعفر كما أتلفت كتب غيره من اصحابه ولم يبق من كتبه الا كتابان نسبا اليه، وهما:

(١) درة التنزيل وغرة التأويل (في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز).

ذكره زهدي جار الله واعتبره على رأس مراجعه عن المعتزلة في كتابه (المعتزلة) (٣)، ويبدو أنه نقل اسم الكتاب عن أحد المراجع دون أن يراه وأشار الى أنه طبع سنة ١٩٠٨ بمطبعة السعادة بمصر، وقال أنه

(١) راجع ابن أبي الحديد، شرح منهج البلاغة ١٥٩/٤ ط مصر الاولى.

(٢) نفس المصدر السابق.

وانظر القاضي عبد الجبار. طبقات المعتزلة ص ٨٣ ط مصر الاولى ١٩٧٢.

(٣) زهدي حسن جار الله. المعتزلة الفهرس والمراجع ص ٢٦٩.

لأبي عبدالله الاسكافي المتوفي سنة ٢٤٠هـ (١). في حين أنه أبو جعفر الاسكافي وليس أبا عبدالله فهو فضلا عن عدم رجوعه اليه فقد خلط بين الاسمين.

واتضح لنا: أن الكتاب للشيخ أبي عبدالله محمد بن عبدالله الخطيب الاسكافي المتوفي سنة ٤٣١هـ، اذ أن المسافة الزمنية بين وفاة ابي جعفر وأبي عبدالله (١٩١) مائة واحدى وتسعون سنة.

وقد طبع لأول مرة سنة ١٩٠٩ وليس سنة ١٩٠٨ كما ذهب جار الله.

والكتاب الثاني (مبادئ اللغة) وهو أيضا لأبي عبدالله الاسكافي المتوفي سنة ٤٣١هـ، وليس لأبي جعفر الاسكافي. وطبعته الاولى بمصر بدون تاريخ.

(١) كتاب المقامات (٢):

وقد خصصه الاسكافي لموضوع السياسة وقد اعتمده القاضي عبد الجبار

(١) ذكره ياقوت في معجمه وقال عنه «أبو عبدالله الاسكافي الخطيب المفوه والاديب اللغوي، صاحب التصانيف الكثيرة.

راجع الحموي معجم الأدباء ٢١٤/١٨ ط مصر ٩٣٨.

فلا علاقة اذن بين أبي جعفر الاسكافي المعتزلي وبين أبي عبدالله الاسكافي الخطيب اللغوي

(٢) ذكره القاضي. المغني. الامامة. القسم الثاني ٦٣/٢٠ ط مصر الاولى ١٩٦٦.

المعتزلي(١) في كتابه ــ المغني. الامامة ــ كأحد مصادره الأساسية، وقد استشهد بآراء أبي جعفر في الامامة في أكثر من موضع في كتابه المذكور(٢).

(٢) كتاب المعيار والموازنة(٣):

ذكره ابن المرتضى والبيهقي دون أن يشيرا الى موضوعه أو مافيه من الآراء، ولعله كان أحد كتبه في المسائل الدقيقة كالجوهر أو في علم المنطق.

(٣) كتاب نقض العثمانية (٤) :

---

(١) هو قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن احمد بن الخليل بن عبدالله الهمذاني الاسدابادي. كان في ابتداء حياته يذهب في الاصول مذهب الاشعرية وفي الفروع مذهب الشافعي. فلما حضر مجلس العلماء ونظر وناظر عرف الحق فانقاد له وانتقل الى أبي اسحق بن عياش فقرأ عليه مدة.
راجع ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ١١٢ ط بيروت الاولى ١٩٦١. ثم أخذ الاعتزال عن أبي عبدالله الحسين بن علي البصري وأقام عنده مدة مديدة حتى فاق الاقران وخرج فريد عصره واليه انتهت رئاسة معتزلة البصرة حتى صار شيخها وعالمها غير مدافع، وصار الاعتماد على كتبه ومسائله، حتى نسخت كتب من تقدمه من المشايخ، وشهرة حاله تغني عن الاطناب والوصف. وكان قد توفي سنة ٤١٥هـ.
راجع ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ١٠٧، ١١٢ ط بيروت.
وراجع السبكي طبقات الشافعية ٣١٩/٣ ط الحسنية مصر.
وراجع (ترجمته الكاملة) بتفصيل د. عبد الكريم عثمان. شرح الاصول الخمسة للقاضي (المقدمة) ص ١٣ حتى ٣٦، نشر مكتبة وهبة ط الاستقلال مصر ٦٥. وانظر عبد الستار الراوي. العقل والحرية. بيروت ١٩٨٠.

(٢) انظر القاضي عبد الجبار. المغني. الامامة. القسم الثاني (الجزء العشرون) ص ٦٣، ٦٥، ٦٦، ٧٣، ١١٤، ١٢٢.

(٣) ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٨٤ ط بيروت ١٩٦١.
والبيهقي. شرح عيون المسائل مخطوط ورقة ٦٤.

(٤) راجع أصل كتاب العثمانية للجاحظ بتحقيق الاستاذ عبد السلام هارون ط مصر الاولى ١٩٥٥.

ذكره ابن أبي الحديد وقال أن الاسكافي نقض كتاب العثمانية على أبي عثمان الجاحظ في حياته (١).

وقيل ان الجاحظ دخل (الوراقين) ببغداد. فقيل له من هذا الغلام الذي تعرض لنقض كتابك؟

وكان أبو جعفر جالساً، فاختفى منه حتى لم يره (٢).

ولعل في رواية ابن أبي الحديد بعض المباهاة والمبالغة، ذلك أن ابن أبي الحديد كان من معتزلة بغداد و يوافقهم في الامامة، و يلتزم بموقفه معهم. اما وجه المبالغة، فليس غريبا أن ينقض الاسكافي كتاب الجاحظ، ولكن الأغرب أن يصور ابن أبي الحديد الجاحظ بصورة منكسر أمام الاسكافي. فيما اذا علمنا ان الجاحظ كان قوياً في موقفه على عكس الاسكافي الذي كان يدين بالولاء للاتجاه العلوي الذي كان المتوكل من أعدائه (٣). وقد ذكر الحاجري «أن الجاحظ حاول في كتابه الوقوف الى جانب النزعات المحافظة من موضوع الامامة» (٤).

(٤) كتاب اللطيف:

---

(١) راجع ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة ٥٩/٤ ط مصر الاولى.
وانظر حسن السندوبي. أدب الجاحظ ص ١٣٥ ط مصر الاولى ١٩٣١.

(٢) راجع ابن الاثير. الكامل في التاريخ ٤٧/٧ ومابعدها.

(٣) راجع ابن الاثير. الكامل في التاريخ ٤٧/٧ ومابعدها.

(٤) الحاجري. الجاحظ ط مصر ١٩٦٩ ص ١٨٣.

ذكره ابن عساكر (١)، وقال ان الامام الاشعري نقضه (٢) على الاسكافي.

(٥) كتاب القدر (٣)

وقد نقضه الامام الأشعري بكتاب أسماه «نقض المضاهاة».

(٦) الرد على ابراهيم النظام:

ذكره البغدادي وزعم أن الاسكافي رد فيه على النظام ونقض آراؤه(٤)، وقال عنه البغدادي في موضع آخر في كتابه:

«وضع الاسكافي كتابا كفر فيه النظام في أكثر مذاهبه» (٥).

(٧) ـ كتاب القاضي بين المختلفة:

وهو كتاب أعده أبو جعفر في المسائل الفقهية ذكره القاضي عبد الجبار كأحد مصادره ووثق من خلاله «مسألة الحديث وخبر الآحاد وكيفية معرفة

(١) ابن عساكر. تبيين كذب المفتري فيا نسب الى الامام ابي الحسن الاشعري ص ١٢٨ ط دمشق ١٣٤٧هـ.

(٢) ابو الحسن علي بن اسماعيل بن اسحق بن سالم يصل نسبه الى أبي موسى الاشعري المتوفي سنة ٣٢٤هـ كان من معتزلة البصرة تلميذاً لأبي علي الجبائي ثم خرج عليهم وأعلن توبته عن القول بخلق القرآن وعلم العدل. واثبت جواز رؤية الله. وصلت مؤلفاته الى اكثر من ستين كتابا رد في بعضها على المعتزلة وجمع مقالات الفرق الاسلامية بمقالات الاسلاميين. وأورد آراء المعتزلة فيه.
انظر قائمة كتبه ابن عساكر. تبيين كذب المفترى ص ١٣٦ ط دمشق.
وانظر ترجمته ابن النديم. الفهرست ص ١٨١ ط ١٩٦٤.
وابن عساكر. التبيين ص ٣٥ ومابعدها (ترجمته).

(٣) راجع ابن عساكر. تبيين كذب المفتري ص ١٢٨ ط دمشق ١٣٤٧هـ.

(٤) البغدادي. الفرق بين الفرق ص ٨٠ ط القاهرة ١٩٤٨.

(٥) نفس المصدر السابق ص ١١٥.

السند وتمييزه بالصدق (١).

(٨) وله كتاب على «النصارى»

يقول القاضي: «كتبه على النصارى وكل من خالط الرهبان، وأرباب البيع وطاولهم وأنسهم عرف ذلك منهم»(٢).

(٩) كتاب في مجالس دارت بين السكاك وأبي جعفر الاسكافي(٣)

د ـ مواقفه الكلامية:

(١) الحكاية والمحكي:

تعتبر هذه القضية من أبرز القضايا التي تناولها الاسكافي في منهجه الكلامي.

وقد افترق المعتزلة ازاء هذه القضية فقد ذهب أبو هاشم والاخشيديون البغداديون والكعبي الى أن الحكاية غير المحكي. ذلك أن الكلام من قبيل الاصوات وهى لا تبقى(٤).

بينا اعتبر الاسكافي أن الحكاية هى المحكي (٥) من خلال الأدلة التي أوردها القاضي والذي تبنى رأي الاسكافي في هذه القضية.

فبينا اعتبر المعتزلة الأولون ان الكلام من قبيل الأصوات، اعتبر الاسكافي والقاضي أن الكلام هو الصوت في الحقيقة، وأنه يدرك بحاسة السمع، ولو كان غير الصوت مكتوبا أو محفوظا لوجب أن يدرك بحاسة السمع.

وقد ثبت أن من تكلم ابتداء بقوله تعالى «الحمدلله رب العالمين الرحمن

(١) القاضي. فضل الاعتزال. تونس ١٩٧٤ ص ١٩٥.

(٢) القاضي. تثبيت دلائل النبوة ط بيروت ١٩٦٦ ج ١ ص ١٤٨ — ١٩٨٠.

(٣) الخياط. الانتصار ص ١٤٢.

(٤) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. المحيط بالتكليف ص ٣٢٧ ط مصر الاولى ١٩٦٥.

(٥) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. المحيط بالتكليف ص ٣٢٧ ط مصر الاولى

الرحيم» مفترقا أو مجتمعا، من يسمع منه هو (فعله وكلامه) فكذلك اذا قصد به الحكاية من كلام الله تعالى. ولم يحصل الكلام مع الكتابة، ولو وجد ذلك لكانت الكتابة حادثة ليكون الكلام متولدا من فعله اذا كتب ابتداء و يكون من فعل غيره.

بعد ذلك انه امارة للكلام وأنه ليس بكلام على الحقيقة، والكلام المسموع يحتاج الى بناء خاص به كما يحتاج الى محل. كذلك كل حرف منه يحتاج الى بناء ومخرج بخلاف مايحتاج اليه الحرف الآخر. لذلك يعتذر على الالثغ والتمتام بعض الحروف دون بعض، ولذلك انقسمت الحروف الى مخارج مختلفة، ففيه ماهو من حروف (الحلق) وفيه من حروف (الشفة).

ولو افترضنا وجود الكلام مكتوبا مع الكتابة لاحتاجت الحروف المختلفة الى أبنية خاصة مختلفة (١).

من كل ذلك يتضح لنا أن الحكاية هي المحكي، بمعنى ان القارىء لايسمع منه الا مافعله والقراءة هي المقروء(٢).

(٢) موقفه في العدل:

كان المعتزلة يقولون: ان الله يقدر على الظلم ولكنه لايفعله لعلمه بقبحه وغناه عنه(٣)

وكان المعتزلة البصريون (الجاحظ والنظام والاسواري) يرون ان الله تعالى لايقدر على الظلم أصلا (٤) .

بينما اتخذ الاسكافي موقفا بين الرأيين وقال: ان الله لا يقدر على الظلم

(١) راجع القاضي عبد الجبار. المغني. خلق القرآن ١٩٥/٧، ١٩٦، ١٩٧ ١٩٨، ١٩٩.
(٢) نفس المصدر السابق ١٩١/٧ ط مصر الاولى ١٩٦١.

(٣) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. المغني. التعديل والتحوير ١٢٧/٦، ١٢٨ ط مصر الاولى.
(٤) نفس المصدر السابق ونفس الصفحات.

لا لعلمه بقبحه وغناه عنه فقط، ولكن لان الأجسام تدل بما فيها من العقول والنعم التي أنعم بها تعالى على عباده.

فالله لايظلم بدليل أن العقول تدل بنفسها على أنه تعالى ليس بظالم، اذ ليس يجوز أن يجامع الظلم مادل لنفسه على أن الظلم لايقع منه.

بمعنى أن الاسكافي يحيل وقوع الظلم منه تعالى لأن الأجسام عنده لا يمكن أن تتجرد عن عقولها(١).

فان وقع الظلم منه تعالى، فتكون الأجسام معراة أو متجردة عن عقولها، والتي تدل على أنه تعالى لايظلم (٢)، هذا مايمكن استخلاصه من رأي الاسكافي.

(٣) القرآن عرض مخلوق:

يرى الاسكافي أن كلام الله عرض مخلوق، شأنه في ذلك شأن المعتزلة عموما.

وقرر أيضا أنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد. محفوظاً ومسموعاً ومكتوباً. وأنه يستحيل ذلك في كلام البشر. لأنه يمتاز بما ليس لكلام غيره من أنه كائن في أماكن كثيرة في وقت واحد، أي أنه يوجد مع الصوت مسموعا، ومع الحفظ محفوظا، ومع الكتابة مكتوبا(٣) وقد حاول الاسكافي من خلال ذلك أن يثبت خلق القرآن وحدوثه، وبنفس الوقت أثبت معجزته باعتباره يمتاز عن كلام البشر بأنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد حين يستحيل ذلك على كلام البشر.

(١) راجع الخياط. الانتصار ص ٩٠ ط مصر الاولى ١٩٢٥.
وانظر القاضي. المغني. ١٢٨/٦.

(٢) راجع الخَياط. الانتصار ص ٩٠.

(٣) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. المغني. خلق القرآن ١٨٧/٧٠، ١٩١ ط مصر الاولى.
والاشعري. مقالات الاسلاميين ٢٤٦/١ ط مصر ١٩٥٠.

(٤) عذاب جهنم ولعن الكفار:

في تصور الاسكافي، أن عذاب جهنم خير، ومنفعة وصلاح ورحمة بمعنى أنه نظر للعباد، اذ كانوا بعذاب جهنم قد رهبوا من ارتكاب الكفر.

فالاسكافي، يعتبر العذاب هنا أخلاقياً يستهدف غاية الندم الذي يحس به المذنب ازاء ماارتكب من كفر.

و يلتقي الاسكافي مع الجبائي الذي يرى أن عذاب جهنم مقابل عدل الله وحكمته بينما اعتبره أهل السنة ضرراً و بلاء، وأنه ليس بخير أو صلاح ولا رحمة ولا نظر(١)، وهو تصور يحتفظ بالتفسير السلفي لمعنى العذاب فهو جزاء الكافرين. دون أن يحدد هؤلاء نتيجة العذاب أو المعنى الذي يتحقق به.

فقد كان تصور الاسكافي يتفق مع مبدأ العدل الالهي الذي بنى الاعتزال عليه ثاني أصوله، واعتبروا أن عذاب جهنم من خلال تصورهم لمفهوم حرية الارادة، وقدرة الانسان في اختيار أفعاله، فان أخطأ أو أصاب، فهو يتحمل مسؤولية فعله، واذا كان قد اخطأ فمن عدل الله تعالى أن يعاقبه على ماارتكب، و يكون عقابه عدلٌ ورحمةٌ وصلاحاً منه تعالى، ازاء ما منحه من قدرة على الاختيار. و بعقابه تعالى للكافر فهو يثبت عدله تعالى أيضا.

وكان الاسكافي قد اعتبر أن لعن الله للكفار في الدنيا: هو عدل وصلاح لهم، لأن فيه زجرا لهم عن المعصية، لأن الله يعاقب العصاة ولو خيروا لما اختاروا لأنفسهم العقوبة (٢).

---

(١) راجع الاشعرى مقالات الاسلاميين ١٩٩/٢ ط مصر ١٩٥٠

(٢) راجع القاضي عبد الجبار. المعتزلي. شرح الاصول الخمسة ص ١٣٢، ١٣٣ ط مصر الاولى ١٩٦٥. والاشعري. مقالات الاسلاميين ٢٨٩/١ ط مصر ١٩٥٠.

(٥) الطاعة (١) والمعصية (٢):

يرى الاسكافي، الحسن من الطاعات حسن لنفسه، والقبيح قبيح لنفسه أيضا.

لا لعلة(٣) أي أن الكفر لم يكن كفرا ولا قبيحا الا لفاعله (٤) .

فالاسكافي يناقش من خلال موقفه هذا حرية الارادة، ذلك أنه اعتبر أن الكفر هو معصية الشريعة، ومعصيتها لا تكون الا من خلال كائن حر الارادة يخلق في نفسه هذه الحالة.

لذلك قال «ان المعصية معصية لنفسها، والقبيح قبيح لنفسه» وكان النظام يرى ذلك أيضا، ان الكفر لم يكن كفرا ولا قبيحا الا بفاعله ومحدثه وهو الكافر والله لم يخلق الكفر وانما كان بالله تقبيح الكفر وهو الحكم بأنه قبيح، فأما نفس الكفر فبالكفر لابغيره. (٥) .

معنى ذلك، أن الكفر في رأي الاسكافي والنظام قبح في ذاته، وان هذا الكفر لا يقوم الا في الانسان، لأن الكفر لا يتحقق الا اذا عصت الشريعة ارادة هذا الانسان الحرة والمختارة معا، فتخلق الكفر فيها.

---

(١) الطاعة عند اهل السنة: معرفة أصول الدين في العدل والتوحيد والوعد والوعيد والنبوات والكرامات ومعرفة اركان شريعة الاسلام ومن خلال هذه المعرفة يصبح الانسان مطيعا ويخرج من الكفر. راجع البغدادي. اصول الدين ص ٢٦٨ ط استانبول ١٩٢٨.

(٢) المعصية: مخالفة الامر قصداً.
الجرجاني. التعريفات ص ١١٧ ط تونس ١٩٧١.

(٣) يتفق الزيديون مع المعتزلة في مسؤولية الانسان عن فعله و براءة الله من اضلاله فالكاذب المفتري لكذبه وليس ذلك من فعل الله.
راجع يحيى بن الحسين. رسائل العدل والتوحيد ٥٤/٢ ط مصر ١٩٧١.

(٤) راجع الاشعري. مقالات الاسلاميين ٤٢/٢ ومابعدها ط مصر ١٩٥٠.

(٥) راجع الخياط. الانتصار ص ٢٩ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

الفصل الرابع

منظرو معتزلة بغداد

أولا: أبو الحسين الخياط

١) شيوخه وأساتذته.

٢) تلاميذه.

٣) مؤلفاته.

مواقفه الكلامية:

١) برهان الصفات.

٢) الأجل والاختيار.

٣) أهل الجنة وأهل النار.

٤) مواقفه في الإمامة.

آراؤه الفلسفية:

١) المعدوم.

٢) التولد (السببية).

ثانيا: أبو القاسم الكعبي

١) تلاميذه.

٢) مؤلفاته.

٣) نقوض المخالفين عليه.

مواقف الخلاف بين الكعبي ومعتزلة البصرة:

١) الاصلح.

٢) القبيح.

٣) معرفة الله.

٤) الامامة.

٥) الارادة

أولا: أبو الحسين الخياط (المتوفى سنة ٣٠٠هـ)

أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط (١)، كان عالما فاضلا، اشتهر بنقوضه على ابن الراوندي الملحد. وفند مزاعمه في كتاب الانتصار ووضع ردوداً أخرى عليه.

وكان فقيها متمكناً، واسع الحفظ للحديث، حاذقاً في معرفة مذاهب المتكلمين (٢)، و يشهد بواسع علمه كتابه الانتصار من أوله الى آخره(٣).

تولى رياسة المعتزلة في بغداد حتى نهاية القرن الثالث الهجري (٤) وكان أبو علي الجبائي يشيد به الا انه اعتبر تليمذه الكعبي أفضل منه(٥).

و يذكر القاضي أن الكعبي اراد السفر الى خراسان، واراد أن يمر على أبي علي، فسأله الخياط بحق الصحبة الا يفعل، لأنه خاف أن ينسب الى أبي علي البصري المذهب (٦)، وتوفي الخياط سنة ٣٠٠ هـ (٧).

---

(١) راجع ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٤٩ ط بيروت الاولى ١٩٦١.

(٢) ابن المرتضى.طبقات المعتزلة ص ٨٥.

(٣) راجع نيبرج مقدمة الانتصار ١٥، ١٩، ٢٠ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

(٤) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي.طبقات المعتزلة ص ٩٣ ط مصر الاولى ١٩٧٢.
وانظر الشهرستاني. الملل والنحل ٧٦/١ ط مصر ١٩٦٨.
وانظر ايضا: الزركلي الاعلام ١٢٢/٤.

(٥) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي.طبقات المعتزلة ص ٩٠.

(٦) راجع ابن المرتضى.طبقات المعتزلة ص ٤٩.

(٧) راجع القاضي عبد الجبار.طبقات المعتزلة ص ٨٥، ٩٩.
وانظر نيبرج(مقدمة)كتاب الانتصار ترجمة الخياط ص ١٧ — ١٩.

يمثل أبو الحسين الخياط وتلميذه الكعبي، آخر حلقة في سلسلة فرق الاعتزال البغدادي في بداية القرن الرابع الهجري، واذا كان الخياط قد حاول التوفيق بين مدارس الاعتزال واتجاهاته فقد تميز تلميذه الكعبي بأنه خالف معتزلة البصرة في أكثر مواقفه، ونقض عليهم الكثير من آرائهم.

(١) شيوخه وأساتذته:

ذكر ابن المرتضى (١)، ان الخياط درس الاعتزال على جعفر بن مبشر ومثل هذا الزعم مستحيل من الوجهة التاريخية، اذ ان ابن مبشر توفي سنة ٢٣٤هـ بينما عاش الخياط حتى سنة ٣٠٠هـ.

والثابت ان الخياط أخذ الاعتزال عن أبي مجالد (٢) الذي كان بغدادي المذهب والاتجاه، والذي كان تلميذا لأبي موسى المردار وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب (٣).

(٢) تلاميذه:

درس على الخياط، ثلاثة تلاميذ عاشوا في القرن الثالث الهجري وحتى الربع الأول من القرن الرابع الهجري، وكلهم من المعتزلة البغداديين وهم:

(أ) ابو القاسم الكعبي: ويعد من أبرز قيادات الاعتزال البغدادي وفي طليعة مفكريه. ليس فقط في ماقدمه من كتب ورسائل في الكلام والفلسفة وانما بما انجزه من اضافات وتنظيرات لحركة العدل والتوحيد.

(١) راجع ابن المرتضى.طبقات المعتزلة ص ٨٥ ط بيروت الاولى ١٩٦١.

(٢) ابو مجالد احمد بن الحسين البغدادي قيل انه كان يحفظ مائة الف حديث وكان اهتمامه بالعلوم الفقهية يفوق الوصف وكان عالما بالشروط.
راجع ابن المرتضى.طبقات المعتزلة ص ٨٥.

(٣) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي طبقات المعتزلة ص ٩٠ ط مصر الاولى ١٩٧٢.

(ب) ابو العباس بن سريج احمد بن عمر، الذي اختلف الى ابي الحسين الخياط وأخذ منه الكثير من الآراء والافكار.

(حـ) محمد بن عمر الصيمري. ذكره القاضي في الطبقة التاسعة، وقال عنه، كان عالما زاهدا ورعا حسن الطريقة، الا ماكان منه من الغلو في معاداة أبي هاشم حتى أكفره بسبب قوله في الاحوال(١) وكان مذهبه في الدار أن الدار اذا غلب عليها الجبر والتشبيه فهي دار كفر.

(٣) مؤلفاته:

(١) الاستدلال:

ذكره القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابيه، المحيط، والطبقات. وقال:« لأبي الحسين الخياط كتاب في الاستدلال بالشاهد على الغائب»(٢)

(٢) ثمة كتب أخرى عدا الانتصار وضعها الخياط في نقض آراء ابن الراوندي وتفنيد مزاعمه.

فقد نقض كتاب ابن الراوندي «بعث الحكمة في تقوية القول بالاثنين» بكتاب «نقض بعث الحكمة»(٣)

وكان أبو سهل النوبختي قد وضع نقضا على كتاب ابن الراوندي هذا، فيما بعد(٤).

(١) أول من أحدث القول بالاحوال (أبو هاشم) والحال هو حكم على علاقة بين جوهر وعرض أو بين ماهية وصفه. وقد ذكر الشهرستاني ان الاحوال عند المثبتين لها ليست موجودة ولا معدومة، فهي ليست اشياء ولا توصف بصفة ما، فالاحوال عند أبي هاشم ليست معلومة على حيالها وانما تعلم مع الذوات ومثل ذلك بديهي لان الحكم الذي يعبر عن علاقة بين حدين لايوجد الا اذا كان هناك حدان ولو غاب الحدان، فلا يمكن الحكم، واذا وجد الحدان امكن الحكم عليها.
راجع الشهرستاني. نهاية الاقدام ص ١٣٢ ومابعدها.

(٢) القاضي عبد الجبار المعتزلي. المحيط بالتكليف ص ١٦٧ ط القاهرة ١٩٦٥.

(٣) القاضي عبد الجبار.طبقات المعتزلة ص ٩٧ القاهرة ١٩٧٢.

(٤) ابن النديم.الفهرست ص ١٧٧ ط بيروت ١٩٦٤.

(٣) نقض الخياط على ابن الراوندي أيضا كتابه الذي طعن فيه نظم القرآن (١). وكان الجبائي فيما بعد قد وضع نقضا مماثلا على نفس الكتاب(٢).

(٤) كتاب الانتصار (٣):

كان لوفاة الخليفة الواثق صدمة في نفوس المعتزلة، وفرصة لأعدائهم الذين وجدوا في المتوكل أملا تحقق فيما بعد باضطهاد المعتزلة، وتصفية نفوذهم في الدولة العباسية.

وقد انبرت بعض الفرق في التصدي للمعتزلة فشهرت بآرائهم وزعمت عليهم ادعاءات، تصدى لها الجاحظ في البداية، فألف كتاب «فضيلة المعتزلة» الذي أثار حفيظة ابن الراوندي فوضع كتاب «فضيحة المعتزلة» والذي اعتمد فيه منهجا تحليليا نقديا لآراء المعتزلة من وجهة نظر شخصية ومن واقع خبرة مذهبية سابقة.(٤)

فيما جاء الخياط الذي كان اشهر المعتزلة في القرن الثالث الهجري،

---

(١) ابن المرتضى طبقات المعتزلة ص ٨٥ ط بيروت ١٩٦١.

(٢) ابن النديم. الفهرست ص ٤.

(٣) وضع العمراني يحيى بن ابي الخير اليماني (المتوفى ٧٠٩هـ) بعد مرور اربعمائة سنة على كتاب انتصار الخياط وضع كتابه «الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار» (مخطوط) دار الكتب المصرية رقم ٨١٨ تحت باب /علم الكلام. والكتاب سطحي جدا ويبدو ان العمراني هذا لم يكن متخصصا في علم الكلام أو العقائد، كما يفهم من فقرات كتابه اذ كان يخلط بينهم وبين الفرق الأخرى جاهلا بأصولهم تمام.

(٤) راجع الخياط الانتصار ص ١٤٢ ط مصر ١٩٢٥.
وانظر ماكتبه بدوي. عن ابن الراوندي في تاريخ الالحاد في الاسلام ص ٧٧ ـ لم ينفرد الخياط بالرد على ابن الراوندي، فقد كتب الاشعري كتابا عليه اسماه «الرد على ابن الراوندي».
راجع حاجي خليفة. كشف الظنون ٨٣٨/١ ط مصر ١٩٤١.

فوضع كتابه «الانتصار» والرد على ابن الراوندي الملحد.

وقد وضحت في هذا الكتاب مقدرة الخياط الفائقة، فرد على كتاب ابن الراوندي فقرة فقرة، وكلمة كلمة (١).

ونجد اسلوب الخياط الذي اتبعه في كتابه اسلوبا نقديا رفيعا، وعبارة منهجية سليمة، فضلا عن عمق ثقافته والمامه بمذاهب المتكلمين عموما وبمواقف وآراء رفاقه على نحو محدد واضح.

ويعتقد أبو الحسين الخياط أن ابن الراوندي (٢)، وضع كتابه هذا (فضيحة المعتزلة) وشتم فيه المعتزلة للانتقام منهم، والثأر للشيوخ الذين قطعهم علماء المعتزلة (٣).

وقد حفل الانتصار بدفاعات الخياط عن أصحابه البغداديين خصوصا وبين مآثرهم، وأظهر فضلهم في الدفاع عن الدين ضد فرق المخالفين وحمايتهم لمبدأ التوحيد(٤).

وكان يفاخر في رد المعتزلة على المخالفين من الدهرية« وهل على الأرض أحد رد على الدهرية سوى المعتزلة».

وهل يعرف أحد صحح التوحيد وثبت القديم جل ذكره واحدا في

---

(١) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٩٧ ط مصر الاولى ١٩٧٢.

(٢) ابن الراوندي احمد بن يحيى بن اسحق ابو الحسين، أصله من احدى قرى أصبهان، ثم سكن بغداد، كان معتزليا، ثم فارقهم وأصبح ملحدا، وذكر أنه لم يكن ليستقر في مذهب حتى ينتقل الى مذهب غيره، وقيل انه صنف لليهود كتاب «البصيرة» ردا على الاسلام مقابل أربعمائة درهم.
راجع ابن النديم. الفهرست ص ٤ ط بيروت ١٩٦٤.
عده أبو القاسم الكعبي المعتزلي، من أعلام فارس في كتابه «محاسن خراسان» من مؤلفات ابن الراوندى. كتاب احتج فيه على الرسل وآخر طعن فيه على نظم القرآن.
راجع العباسي. معاهد التنصيص على شواهد التلخيص ص ٧٦ ط مصر ١٨٩٨.

(٣) الخياط الانتصار ص ١٤٢ ط مصر ١٩٢٥.

(٤) راجع الخياط الانتصار ص ١٧، ٢٣، ١٥٤، ١٧٣.

الحقيقة واحتج لذلك بالحجج الواضحة، وألف فيه الكتب ورد على أصناف الملحدين سواهم).

هذا على حين كان غيرهم من الناس منشغلين بالدنيا ينغمسون في لذاتها ويجمعون حطامها(١).

وعلى هذا، فقد تناول في كتابه الى جانب فضل المعتزلة وبيان آرائهم في العدل والتوحيد، تناول فرق المخالفين من المنانية والديصانية والزنادقة.

كما تصدى لفرق الغلاة وقولهم في (البداء) ونقض عليهم آراءهم (٢). فضلا عن مناظرته للمعتزلة أنفسهم ولمن يذهبون في الإرجاء الذي تصدى لهم قبله بشر بن المعتمر للمعتزلة البصريين الذين يذهبون الى هذا الرأي. فقد ناظر الخياط أبا الحسن المعتزلي البصري لقوله بالارجاء(٣).

مواقفه الكلامية:

١) برهان الصفات(٤):

برهن الخياط (عقليا) على مقدمة المعتزلة الأولى في موضوع ــ الصفات الالـٰهية ــ التي تتلخص، ان الله عالم بذاته، وليس بعلم زائد عليها.

(١) الخياط الانتصار ص ١٧، ٤١.
(٢) راجع نفس المصدر السابق ص ٩٣، ٩٤.
(٣) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي طبقات المعتزلة ص ٧٨.

(٤) المعتزلة يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل:
أ ــ صفات الذات: أنها الموجود نفسه، إما مع اضافة كما لو قيل ان الله جوهر، أي مسلوب عنه الكون في موضوع، واما مع سلب، كما لو قيل ان الله واحد، أي مسلوب عنه القسمة بالكم أو بالقول أو بالشريك فهي اعتبارات مختلفة لا توجب مغايرة ولا كثرة.
ب ــ صفات الفعل: كالارادة والعلم والقدرة، وقيل أن المعتزلة تابعوا الفلاسفة الذين اعتقدوا ان ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه وانما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته وترجع الى السلوب واللوازم.
راجع كرم. المعجم الفلسفي ص ٩٤ ــ ٩٥ ط مصر الأولى ١٩٦٦.

يبرهن الخياط على أن علمه تعالى هو ذاته «انه لو كان عالماً بعلم (خارج ذاته تعالى) فاما أن يكون ما علمه (قديما) أو (محدثا).

ولا يمكن أن يكون (قديما) ــ لأن هذا (العلم القديم)، يوجب بالضرورة وجود اثنين قديمين، وهذا قول فاسد، لأنه يبطل مبدأ التوحيد.

واذا لم يكن قديما، فانه أيضا لا يمكن أن يكون محدثا، لأنه لو كان كذلك: يترتب عليه مايلي:

أ ــ أحدثه (تعالى) في نفسه.
ب ــ أحدثه في غيره.
جـ ــ أحدثه (أو لافي محل).

فاذا كان أحدثه في نفسه أصبح محلا للحوادث، وماكان محلا للحوادث، فهو: حادث. ومثل هذا محال عليه تعالى.

واذا أحدثه في غيره كان ذلك (الغير) عالما بما حله منه دونه، كما أن من حله اللون فهو المتلون به دون غيره، وكما أن من حلته الحركة فهو المتحرك بها دون غيره، وهذا كله محال.

ولا يعقل ان يكون أحدثه في لا محل.

اذن لا يبقى الا حال واحد: وهوأن الله عالم بذاته(١).

٢) الأجل والاختيار:

لعل اعظم منجزات الفكر المعتزلي، تثبيته لحرية الارادة الانسانية، وقدرتها على الفعل ومسؤوليتها عنه، وقد عرض الخياط المعتزلي قضية «الأجل» باعتبارها تنتمي في تفسيراتها الى مبدأ العدل الالـٰهي.

فاذا كانت الجبرية تسوغ السلطة الجائرة وتبرر اضطهاداتها، (... ان هذا الظلم مقدر عليهم عند الله على يدي هذا الظالم)(٢).

(١) راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ١١١، ١١٢ ط مصر ١٩٢٥.
(٢) الامام يحيى بن الحسين. رسائل العدل والتوحيد ٢/٨٥ ط مصر ٧١.

الى الحد الذي اعتبرت «القتل» فعلا لله تعالى «اذ لو لم يقتل لمات أيضا»(١).

وقد رفض الخياط الموقف الجبري، ... فقطع فيها على استمرار الحياة وبقائها(٢)، ذلك أن معتزلة بغداد ترى «انه لو لم يقتل لعاش»(٣).

وتتبدى قيمة الفكر المعتزلي عندما يتجاوز الخياط نطاق الذات الفردية بمعناها المذهبي الضيق الى آفاق عريضة انسانية في تثبيت حرية الارادة ومبدأ الاختيار. فاذا كان قد قطع على استمرار حياة (المقتول) لو لم يقتل، فانه عزز موقفه بقوله «ان الظالم قد يقتل في الوقت الواحد الألوف الكثيرة من الناس في المكان الواحد»(٤).

ويمكن سحب موقف الخياط الفكري على ما يشهده عالمنا المعاصر من جرائم الابادة الجماعية لشعوب وجماعات تناضل من أجل حريتها وحقها في الحياة.

فاذا كان الفكر الجبري يرى في كل ذلك قدرا من الله وقضاء، وانه لا دخل للذين يسببون هذه المآسي في ما أزهق من أرواح وما سال من دماء، فالخياط يؤكد موقفه من حرب الابادة الجماعية «ولكن لم تجر العادة بموت مثل هؤلاء في حالة واحدة في المكان الواحد... وعليه فمثل ذلك نقض للعادة ولا يجوز وقوعه»(٥).

ويمكن القول بأن نظرات الخياط الخاصة بالأجل والاختيار تعتبر من المقدمات الأولى للقوانين الجنائية المعاصرة في بحث أركان الجريمة وفي دوافعها المادية والمعنوية. ففيما يخص القتل العمد الذي أشار اليه أبو الحسين تتوفر عناصر (العمد والاصرار والترصد) تحقيقاً لمسؤولية القاتل الجنائية..

(١) راجع ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة ٤٦٦/١ ط مصر الأولى.
(٢) نفس المرجع السابق ٤٦٦/١.
(٣) البيهقي. شرح عيون المسائل (مخطوط) ورقة ٢٢٢.
(٤) ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة ٤٦٦/١.
(٥) ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة ٤٦٦/١ ط مصر الأولى.

وبمثل هذا الوعي، وبمثل هذه الرؤية النضرة الواضحة يكون الخياط أحد المفكرين الذين أسهموا بثورة العقل العربي وفي ترشيد اتجاهاته.

٣) أهل الجنة وأهل النار:

نفى أبو الهذيل الحركة على أهل الجنة، ونفى أن يكون لهم فعل: «بل يتذوقون اللذة والسعادة، فهم ليسوا كالحجارة، بل هم أحياء عقلاء فهماء»(١).

وفي تفسير الخياط «.. وتجمع فيهم اللذات كلها ـ اللذات الجسمية، واللذات المعنوية ـ ويصيرون في الجنة باقين بقاء دائما وساكنين سكوناً باقياً ثابتاً لا يفنى ولا يزول ولا يَنْفَدُ ولا يبيد»(٢).

معنى ذلك أن الخياط يوافق أبا الهذيل في نفي العمل عن أهل الجنة، أو حاجتهم اليه، فهم مغمورون بسعادات مطلقة، لن ينقصهم شيء أبداً.

واذا كانت السعادة المطلقة نصيباً لأهل الجنة، فما هي حال أهل النار؟

«ان الله ـ عز وجل ـ يدخل لأهل النار من العذاب بقدر ما تحتمله بنيتهم، لا يزيل عقولهم، ولا يبطل حسهم، لأنه لو فعل ذلك بهم لم يجدوا ألم العذاب ولا شدة العقاب»(٣).

ورأي الخياط هذا يبرز العدل الالهي بصورة رائعة، من ناحية، وصدق الوعيد الالهي من ناحية أخرى. معنى ذلك أن الله تعالى لن يكلف أهل النار ولن ينزل بهم عذاباً الا في حدود الممكن لقدراتهم وطاقاتهم، فضلا عن بقاء وعيهم كاملاً بهذا العذاب (حساً وعقلاً)، واذا كان الخياط يوجب عليه تعالى انزال عقابه بالعصاة أو أهل النار، فلأنه لا يجوز عند الخياط

(١) الخياط المعتزلي. الانتصار ص ٩ ط مصر الأولى ١٩٢٥.
(٢) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.
(٣) نفس المصدر السابق، ص ٣٧.
وانظر القاضي المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ٦٤٤ — ٦٤٥.

والبغداديين أن يعفو الله عن العصاة، لأن العقاب في تصور معتزلة بغداد أعلى حالا في وجوبه من الثواب.

٤) مواقفه من الأمامة:

يعتقد الخياط: «الاقتصاد في التشيع حق، وهو ديننا، وهو وضع علي ابن أبي طالب حيث وضعه الله»(١).

وبهذا الاعتقاد فان الخياط يتابع معتزلة بغداد جميعاً، و يقر معهم أنه واياهم من «متشيعة المعتزلة»(٢).

ولذلك حاول أن يثبت لعلي بن أبي طالب (رض) حقه في الامامة وأنه أفضل الناس بعد النبي (ص)، «لأن الخصال التي فضل الناس بها، متفرقة في الناس، وهي مجتمعة فيه»(٣)، وعدد الخياط فضائل علي بن أبي طالب. وحين سئل الخياط عما منع الناس في العقد لعلي بالامامة قال: هذا باب لا علم لي به، الا بما فعل الناس، وتسليمه الأمر على ما أمضاه عليه الصحابة»، لما وجدت الناس قد عملوا، ولم أره أنكر ذلك، ولا خالف، علمت صحة ما فعلوا» (٤).

وفي ظل هذا التفسير يسقط الخياط كل الدعوات المتطرفة التي حاول أصحابها خلق ثغرة مذهبية ضيقة في صفوف المسلمين، أو إحداث الانشقاق داخل المجتمع العربي الاسلامي تحت ستار من الشعارات المحرضة.. وبهذا التفسير أيضاً يثبت أبو الحسين عقلانية الاتجاه الثوري وحيويته الذي يتجه بحركته الواعية الى ماهو موجود والى ما ينبغي أن يكون، بدراية نقدية تلتقط

---

(١) الخياط المعتزلي. الانتصار ص ١٥٦ ط مصر الأولى ١٩٢٥.
(٢) نفس المصدر السابق، ص ١٠٠.
(٣) القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٩١ ط مصر ١٩٧٢.
(٤) راجع القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٩١.

وتبوّب، تحلل وتركب وتستخلص نتائج تجربتها الفكرية داخل التاريخ وفي عمق حركته. لتنفي فيما بعد كل الاتجاهات المذهبية والعنصرية المريضة التي لم تستطع أن تنفذ الى الحياة الاجتماعية فعاشت متطفلة على محيطها.

آراؤه الفلسفية:

ـ المعدوم(١):

بحث معتزلة بغداد «المعدوم» لايمانهم بقدم الله تعالى، من خلال مبدأ التوحيد الذي يقرر ان موضوع علمه تعالى قديم، ولما كان الله تعالى يعلم الأشياء قبل وجودها، لزم أن تكون هذه الأشياء، أشياء قبل وجودها.

ولهذا زعم الخياط والبغداديون «أن الأشياء»، أشياء قبل كونها»(٢) معنى ذلك: أنهم أثبتوا للمعدوم صفة (الشيئية) لأن الله تعالى حين يمنح الأشياء وجودها، فانه لم يضف اليها شيئاً جديداً، غير صفة (الوجود) لأنه كان يعلمها من قبل، اعتماداً على موقفهم في التوحيد الذي يقول، ان الله ليس كمثله شيء.. وأنه لم يزل (عالماً بالأشياء قبل كونها) أجساماً وأعراضاً، وان الجسم (جسم قبل كونه ومؤلف قبل كونه)(٣).

---

(١) عدم او لا وجود Non Being
قالت المعتزلة: ان العدم ذات ما، الا أنهم جعلوا هذا الذات متعرية من صفة الوجود قبل كون العالم.
كرم. المعجم الفلسفي، ص ١٠٧ ط مصر ١٩٦٦.
(٢) النيسابوري. مسائل الخلاف بين البغداديين والبصريين (مخطوط) لوحة ٢ـ٤٥.
البيهقي. شرح عيون المسائل (مخطوط) ورقة ١١٥.
(٣) راجع. الأشعري. مقالات الاسلاميين ١/١٢٠، ٢/١٧٠ ط مصر ١٩٥٠.

فلو كان الله تعالى هو الذي خلق الأشياء، لكانت ماهياتها(١) كماهيته، الا أنه لم يخلقها، وانما منحها صفة وجودها(٢)، واذا افترضنا عكس ذلك، فستكون نظرية التوحيد المعتزلية في موقف حرج تماما، كأن تكون ماهية الأشياء قديمة مما ينافي صفة القدم لله تعالى.

ووضع معتزلة بغداد شرطاً اعتبرته أساسياً ليكون (المعدوم) مبدأ الكائنات المحدثة. «ان المعدوم (الممكن) منفك عن صفة الوجود»(٣).

أي أن المعدوم في رأيهم: شيء قبل أن يتحقق في الوجود، على شرط أن يكون (ممكنا) يقبل الوجود، والا فلن يكون شيئاً، ولن يتحقق أبداً.

وبقدر ماكان هدف المعتزلة في تفسير الفرق الجوهري بين الله وبين المخلوقات باعتبارها الحل الوحيد لمسألة الخلق في رأيهم، فانهم تطرفوا في

(١) ماهية: Quiddity

أ ــ اللفظ باللاتيني ((Quidditas)) في وضع المدرسين الذين ترجموا مؤلفات ابن سينا.
ب ــ عند ارسطو هي: مطلب ما، أي: ما الشيء الذي هو موضوع العلم في مقابلة مطلب هل أي هل الموضوع موجود «وقيل منسوب الى ما والأصل المائية قلبت الهمزة هاء لئلا يشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ ما والاظهر أنه نسبة الى ماهو جعلت الكلمتان واحدة ماهية (أو صورة جوهرية) Essence
والماهية: تطلق غالباً على الأمر المتعقل مثل المتعقل من الانسان وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي والأمر المتعقل من حيث أنه مقول في جواب ماهو يسمى «ماهية» ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى «حقيقة» وفي مقابلة «وجود» Existence نقل سارتر لفظ الماهية من معناه المتعارف الى معنى الشخصية. فكل فرد من الأفراد يكون شخصيته التي هي ماهيته وبهذا المعنى يكون الوجود سابقاً على الماهية. اما المعنى المتعارف فهو: ان «الوجود لا يدخل قط في ماهية الأشياء، بل هو مضاف الى الماهية».
كرم. المعجم الفلسفي ص ١٤٨ ط مصر الأولى ١٩٦٦.
وانظر الجرجاني. التعريفات ص ١٠٤ ط تونس ١٩٧١.

(٢) راجع الشهرستاني. نهاية الاقدام ص ١٥١ ــ ١٥٥ ط اكسفورد ١٩٣٤ وانظر فاخوري. تاريخ الفلسفة العربية ص ١٥٦/١ ط بيروت ١٩٥٧.

(٣) الجرجاني. شرح المواقف ص ١٠٣ ط استانبول ١٢٨٦هـ.
وانظر فخر الدين الرازي. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٣٧ ط مصر ١٣٢٣هـ.

أقوالهم في المعدوم، حتى أطلق عليهم «المعدومية»(١).

فقد زعم عباد بن سليمان البصري «الأشياء أشياء قبل كونها والجواهر جواهر قبل كونها، والأعراض أعراض قبل كونها، والمخلوقات كانت بعد أن لم تكن»(٢).

وزعم الخياط البغدادي «أن الجوهر جوهر في العدم، والعرض عرض في العدم، وكذلك أطلق جميع الأجناس والأوصاف حتى قال: السواد سواد في العدم» (٣)

من هنا فالخياط لا يقر باضافة الوجود لذات المعدوم ــ أي صفة جوهرية أو عرضية.

(٢) نظرية التولد (السببية)(٤)

عالج الخياط العلاقة بين السببية الكونية، والسببية الانسانية من خلال قضية «التولد» التي تعتبر من بين القضايا التي أحدثتها مدرسة بغداد في عصرها المبكر.

يبدأ الخياط معالجة هذه العلاقة بمثل يقول فيه «... رجل نزع قوسه يريد الهدف، فلما خرج السهم عن قوسه أمات (الله) الرامي، فنقول: ان

(١) يقول البغدادي: «وكان هؤلاء (الخياطية) يقال لهم المعدومية لافراطهم بوصفهم المعدوم بأكثر أوصاف الموجودات».
البغدادي. الفرق بين الفرق ص ١٨، ط عبدالحميد مصر.

(٢) راجع الأشعري. مقالات الاسلاميين ١٧٠/٢ ومابعدها.

(٣) الشهرستاني. الملل والنحل ٧٧/١ ط مصر ١٩٦٨.

(٤) السببية (علية): Causality
أ ــ العلاقة القائمة بين العلة والمعلول.
ب ــ مبدأ العلية: «كل ما يظهر للوجود فلوجوده علة» وهذا المبدأ يطبق على الموجود بالفعل.
جـ ــ علة غائية Cause Finale
ومعناها ان العلة الموجودة اذا أوجدت معلولها توخت غاية، ولما كانت خرجت عن سكونها.
راجع كرم. المعجم الفلسفي ص ١١٦ ط مصر الأولى ١٩٢٥.

ذهاب السهم بعد الرمي ــ متولد ــ عن رميته، فهو منسوب اليه لا الى غيره»(٢).

يتضح من موقف أبي الحسين أنه: يربط بين الأسباب المادية والبشرية، بضرورة وبعلاقة تلازم، ومثل هذه العلاقة تؤكد اهتمام الخياط كمعتزلي بالسببية في نطاق (الفعل الانساني) كموقف تقليدي فرضته قضية الجبر والاختيار.

واذا جعل الخياط (الرامي) مسؤولاً عن (موت المرمي) من خلال فعله (المتولد)، فما هي براهينه في تحديد هذه المسؤولية؟. يضع الخياط أربعة احتمالات:

(أ) اما أن يكون فعلا لله.
(ب) أو فعلا للسهم.
(جـ) أو فعلا لا فاعل له.
(د) أو فعلا للرامي.

ويجعل الخياط هذه الاحتمالات الأربعة مقدمات لنتيجة نهائية في رأيه، وان لم تكن مقنعة أو يقينية.

ويبدأ مناقشته الاحتمال الأول، «وليس يجوز أن يكون فعلا لله». لماذا لأن الرامي لا يدخل الله ــ جل ثناؤه ــ في أفعاله ولا يضطره اليها. واذا تساءلنا عن كيفية ذلك، يجيب الخياط «لأن الله تعالى مختار لأفعاله». اما

(١) الخياط. الانتصار، ص٧٧ ط مصر الأولى ١٩٢٥.

من أنكر ذلك فلا يعدو أن يكون متجاهلا سوفسطائياً(١).

هذا بالنسبة للاحتمال الأول، أما بالنسبة للاحتمال الثاني «لا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلا للسهم».

من خلال البديهة «لأن السهم» موات «ليس بحي ولا قادر» واذا كان كذلك: «فلا يجوز أن يختار ولا يريد ولا يعلم». وثالثا: «لا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلا لا فاعل له ــ لأن ذلك لو جاز، لجاز أن يوجد: كاتب لا كتاب له، وفاعل لا فعل له، وهذا محال».

فاذا أسقط الخياط هذه الاحتمالات الثلاثة «فلما فسدت كل هذه الوجوه كلها» يقرر النتيجة التالية:

«لم يبق الا أن ذهاب السهم منسوب الى الرامي دون غيره، اذ كان هو المسبب له»(٢).

والنتيجة النهائية المقررة لهذه النظرية، تؤكد الحقائق التالية:

أثبت الخياط أولاً: فكرة الضرورة والتلازم ــ أي ضرورة تقدم السبب والتلازم يستدعي المسبب، بمعنى أوضح: ان وجود السبب يوجب وجود المسبب، ومثل هذا الايمان المعتزلي المطلق بالسببية ووجوب وجود المسببات لوجود أسبابها، وضرورة تقدم الأسباب في الوجود، يمثل أقصى حالات الاختيار ورفض الجبر.

(١) السوفسطائي: Sophist يقال باليونانية «سفطيس» ومعناه الحرفي: الرجل الحاذق أو البارع في أمر من الأمور، ولكنه يطلق بشيء من الزراية على من كان دأبه أن يستعمل الأقاويل الخلابة والمغالطة في الكلام.
والسوفسطائية: Sophistics تطلق على معنيين: الأول تلك الحركة الفكرية التي ازدهرت في بلاد اليونان عامة، وفي أثينا خاصة، أبان الخمسين سنة الأخيرة من القرن الخامس قبل الميلاد والتي كان من زعمائها المبرزين، بروتاجوراس، وجورجياس، وبروديكوس، والمعنى الثاني، ذلك النوع من الفلسفة القائمة على أقاويل لفظية خالية من الجد والرصانة.
كرم. المعجم الفلسفي ص ٨٦ ط مصر ١٩٦٦.
(٢) الخياط. الانتصار ص ٧٨ ط مصر الأولى ١٩٢٥.

وثانياً، الخياط يخالف موقف (الجبرية) التي رفضت الاعتراف بحد أدنى للعلاقة بين الانسان وبين الأفعال، فردت المسببات الى الله تعالى.

واذا كان الخياط تجاوز التفكير الجبري، فانه أيضاً خالف المفكرين والفلاسفة الذين رفضوا أن يروا في القانون السببي (فكرة الضرورة)(١).

(١) انظر محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، ص ١٦١، ط بيروت ١٩٧٢.

(٢) أبو القاسم الكعبي المتوفي سنة ٣١٩هـ.

أبو القاسم عبدالله بن أحمد بن محمود البلخي، ويعرف بالكعبي(١)، وربما بالبلخي أحياناً نسبة الى «بلخ»(٢) التي ولد فيها ثم انتقل الى بغداد، ليلتقي بأبي الحسين الخياط فيدرس عليه الاعتزال(٣)، ويصبح من أشد الأنصار حماسة لمذهب البغداديين، من خلال نصرته لآرائهم ومناظرته وردوده على معتزلة البصرة(٤).

ولم تنقطع صلة الكعبي بخراسان، بل ظل متردداً عليها، داعيا الناس فيها الى الاسلام(٥).

وقيل أن جهده في خراسان أثمر تماماً حين أسلم على يديه عدد كبير من أهلها(٦)، وفي أيام المقتدر العباسي توفي أبو القاسم مع بداية شعبان سنة ٣١٩هـ في بغداد(٧).

(١) تلاميذه:

(١) ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٨٨ ط بيروت الأولى ١٩٦١.
وراجع البيهقي. شرح عيون المسائل (مخطوط) ورقة ٦٤ ط دار الكتب المصرية.

(٢) «بلخ» احدى مدن خراسان، فتحت في زمن الخليفة عثمان بن عفان بقيادة القائد العربي الأحنف بن قيس التميمي..
راجع ياقوت الحموي. معجم البلدان ٢١٥/٤ ط مصر الأولى ١٩٠٦.
وراجع السيوطي. لب اللباب في تحرير الانساب ص ٢٢٢، ٢٢٣ ط ليدن سنة ١٨٥١.

(٣) راجع ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٨٨.

(٤) راجع النيسابوري. مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين (مسألة الجوهر) (مخطوط) لوحة ٢٢، ٦٥.
وانظر القاضي عبدالجبار. شرح الأصول الخمسة ص ٣٠٩، ٣١٠، ٤٣٤، ٧٠٢.

(٥) راجع العباسي. معاهد التنصيص وشواهد التلخيص ص ٧٦ ط القاهرة الأولى ١٨٩٨.

(٦) راجع ابن المرتضى. المنية والأمل ص ٢ ط حيدر آباد الأولى ١٩٠٢.

(٧) القاضي عبدالجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٩٥ ط مصر الأولى ١٩٧٢. وراجع ابن الجوزي. المنتظم ٢٣٨/٦ ط حيدر آباد الأولى ١٣٥٧هـ.

١) أبو الطيب الخالدي (١).
٢) أبو جعفر بن قبة(٢).
٣) أبو الحسن الأحدب(٣).
٤) أبو أحمد العبدكي (٤).

(٢) مؤلفاته:

حظيت مؤلفات الكعبي باهتمام أتباعه ومخالفيه. ومن خلال قراءتنا لما جاء في المراجع عن كتبه يتبين لنا بجلاء، أنه لا يقل قيمة عن بشر بن المعتمر مؤسس مدرسة بغداد، في التراث الفخم من الكتب والمقالات، رغم أننا لم نعثر على مصدر واحد من مصادره الا ما استطعنا أن نجد ترجمة له في مراجع المؤرخين وأصحاب المقالات والفرق.

---

(١) أبو الطيب ابراهيم بن محمد بن شهاب الخالدي المتوفي ٣٥٠هـ من معتزلة بغداد، كان من تلاميذ الخياط ودرس على الكعبي أيضاً اشتهر بكثرة مناظراته ومؤلفاته. عده القاضي في الطبقة العاشرة. من كتبه: مجالس الفقهاء ومناظراتهم قيل أنه يقع في أربعمائة ورقة، الصفات، الملخص، اثبات حدوث الارادة، المذهب، نفي خلق الأعمال. وذكر ابن عساكر أن الأشعري نقض على الخالدي مؤلفاته هذه جميعها. اهم مميزات الخالدي، كان متعصباً لمذهبه في الاعتزال البغدادي على معتزلة البصرة. وكان يميل إلى الأرجاء ويتشدد فيه.
راجع ابن النديم. الفهرست ص ١٧٤ ط بيروت ١٩٦٤.
وابن عساكر. تبيين كذب المفتري ص ١٣٠ وما يليها ط دمشق ١٣٥٧هـ.

(٢) أبو جعفر محمد بن عبدالرحمن بن قبه المتوفي في نهاية القرن الثالث الهجري. من عظماء متكلمي القرن الرابع الهجري كان تلميذاً لأبي القاسم الكعبي.
راجع ابن النديم. الفهرست ص ١٧٦ ط بيروت ١٩٦٤.

(٣) أبو الحسن الأحدب. من أصحاب أبي القاسم وأتباعه البغداديين كان متكلماً حاذقاً، وجدلاً ومناظراً كان يتعصب لأبي القاسم استاذه وكثيراً ما كان يسلك مذاهب ضعيفة وينسبها لأبي القاسم. عده القاضي عبدالجبار من الطبقة الحادية عشرة.
راجع القاضي عبدالجبار. طبقات المعتزلة ص ١٢٢ ط مصر ١٩٧٢.

(٤) أبو أحمد العبدكي. كان من أتباع أبي هاشم البصري ثم حضر مجلس الكعبي فصار من أتباعه البغداديين. قال عنه الكعبي: «ما رأيت رجلاً أعرف بدقيق الكلام وجليله منه» عده القاضي في الطبقة العاشرة.
راجع القاضي عبدالجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ١١٦.

ونظرة واحدة الى مؤلفاته، تعطينا صورة للنشاط العريض لهؤلاء المعتزلة الذين كانت اهتمامات كثيرة تجذبهم فضلا عن كونهم متكلمين، فقد تناولوا الفقه والتفسير والأدب، الى مسائل دقيقة فلسفية أخرى كالجوهر ومباحث العالم. ومن أول كتبه:

(١) تأريخ المعتزلة:

ذكره السندوبي وزعم أنه في حوزته، ولم يشر الى المصدر الذي حصل عليه كما وعد بتحقيقه إلا أنه لم يفعل(١). فيما حفلت المقالة الخامسة التي حررها آرثر أربري لكتاب الفهرست (لابن النديم) بنقولات كثيرة عن كتاب الكعبي. ومن خلال فقرات المقالة الخامسة تجيء توثيقات الكعبي لمعنى الاعتزال، فيحاول استقصاء جذوره عدلاً وتوحيداً عبر فكر الخليفة الرابع، فيما يجعل «أبا يونس السواري، الذي يعرف بسنسويه «بداية لقيام العقيدة الاعتزالية»(٢).

ولعل هذا الكتاب هو الذي كان مصدراً ملهماً للقاضي عبدالجبار المعتزلي في انشائه لطبقات المعتزلة(٣)، كما يبدو أن ابن المرتضى في كتابيه (طبقات المعتزلة(٤)، والمنية والأمل) وعلى الأكثر انهما كتاب واحد استقى جل معلوماته عن كتاب أبي القاسم في تأريخ المعتزلة، وبيان رجالها وفرقها وآرائها.

(٢) المسترشد في الامامة(٥):

---

(١) راجع السندوبي. أدب الجاحظ ص ١٤ ط مصر الأولى ١٩٣٤.
(٢) راجع ARBERY. A. J. New material on the Kitab
AL FIHRIST OF IBN AL NADIM CAMBRIDGE
(٣) انظر القاضي عبدالجبار. طبقات المعتزلة ص ٣٨، ٥٩، ٦٢، ٦٩، ٧٠، ٧٣، ٧٧، ٧٩، ٨٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٧، ٩٩، ١٠٩، ١١٦، ١٢٢. ط مصر ١٩٧٢.
(٤) انظر ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٢٥، ٤٩، ٥٢، ٦١، ٦٢، ٦٧، ٩٣، ١٠٢، ١٣٣، ط بيروت الأولى ١٩٦١.
(٥) راجع ابن النديم. الفهرست ص ١٧٧، ط بيروت ١٩٦٤.

وضعه الكعبي في نقض «الانصاف» لابن قبة الذي كان من تلاميذه.

(٣) المستثبت في الامامة:(١)

نقض فيه آراء ابن قبة في كتابه المستثبت.

(٤) كتاب عيون المسائل والجوابات:(٢)

حظي كتاب أبي القاسم هذا باهتمام المعتزلة، فذكره ابن المرتضى باعجاب(٣)، وأشاد به القاضي عبدالجبار المعتزلي(٤).

وقد وضع الحاكم بن كرامة البيهقي المتوفي سنة ٥٤٥هـ(٥) شرحاً على عيون المسائل(٦)، فيما يبدو لنا أنه لم يشرح من كتاب أبي القاسم الا أجزاء قليلة ومسائل محدودة وربما اختصره، اذ أن صاحب كشف الظنون قد ذكر أن كتاب أبي القاسم يقع في تسعة مجلدات(٧).

وقد تناول الكعبي ما يتصل بالاعتزال، الأصول الخمسة، وفرق المعتزلة الخاصة، ورجالات المعتزلة مقابل مواقفهم وآرائهم(٨).

أما منهجه، فكان منهجاً تحليلياً نقدياً، فهو يذكر المعتزلة وفرقهم ومقالاتهم ثم يستقصي أخبار الفرق المخالفة، فيقارن بين مقالاتها ومقالات المعتزلة فيما

---

(١) ابن النديم. الفهرست ص ١٧٧ ط بيروت ١٩٦٤.
(٢) ابن النديم الفهرست ص ٣٤٢ ط بيروت ١٩٦٤.
(٣) ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٨٨ ط بيروت الأولى ١٩٦١.
(٤) راجع القاضي عبدالجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٩٣ ط مصر ١٩٧٢.
(٥) راجع أبو الرجال. مطلع البدور ٤/٤١٤ ط مصر (بدون تاريخ).
(٦) كتاب شرح عيون المسائل (مخطوط) دار الكتب المصرية رقم ب/٢٧٦٢٥.
(٧) حاجي خليفة. كشف الظنون ٢/١١٨٧ ط دار المعارف بمصر ١٩٤١.
(٨) راجع ابن النديم. الفهرست ص ٣٤٢ ط بيروت ١٩٦٤.

أعد جزءاً من مباحث كتابه في نقد الخرمية وأسقط مقالاتها(١)، ونقض على البرهمية مواقفها(٢).

وقد كان هذا الكتاب مصدراً للمعتزلة فيما بعد، فقد اعتمد عليه النيسابوري في كتابه «مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين(٣)، ونقل عنه القاضي عبدالجبار(٤).

وكانت النتيجة لكتاب أبي القاسم هذا تأكيده الواضح في اظهار مقالات المعتزلة ومذاهبهم، وعلى أنهم حماة الدين، الحريصون على تعاليمه الداعون له، الدافعون عنه، أمام المخالفين من أعدائه(٥).

(٥) كتاب محاسن خراسان:

اتبع أبو القاسم طريقة المعجم، ضمنه تراجم لمشاهير الرجال من علماء وفقهاء ومتكلمين في خراسان(٦).

ومما يذكر أنه اعتبر ابن الراوندي كأحد علماء خراسان، وذكر عنه أنه لم يكن أحد في زمانه أحذق منه بالكلام، ولا أعرف بدقيقه وجليله، وقد

---

(١) راجع ابن النديم. الفهرست ص ٣٤٢ ط بيروت ١٩٦٤.
(٢) راجع دائرة المعارف الاسلامية ٣/٤٩٩ ط مصر ١٩٣٧.
(٣) انظر النيسابوري. المسائل لوحة ٢ حتى ٦٩ (مخطوط).
(٤) انظر القاضي عبدالجبار. المحيط بالتكليف. ص ٤١٧ ط مصر ١٩٦٥.
(٥) انظر البيهقي. شرح عيون المسائل (مخطوط) معظم أجزاء الكتاب.
(٦) ابن النديم. الفهرست ص ٣٤٢ ط بيروت ١٩٦٤.

يروى عنه أنه تاب قبل موته(١)، وذكر أنه كان في أول أمره حسن السيرة حميد المذهب كثير الحياء، ثم انسلخ من ذلك كله لأسباب عرضت له، وكان عمله أكثر من عقله(٢).

(٦) وكان أبو القاسم قد وضع عليه (علي ابن الراوندي) كتاباً سماه النقض على ابن الراوندي، نقض فيه مذهبه في الجدل(٣).

(٧) كتاب المقالات:

أو ما يعرف «بكتاب مقالات أبي القاسم»(٤) شرح فيه آراءه ومواقفه ومناظراته في الرد على مذاهب الفلاسفة والمتكلمين المخالفين(٥).

كما دافع عن الاعتزال ودفع ما وجه إليه من تهم، كما حلل الفرق بين القدرية والمعتزلة، فأقصى القدرية عن المعتزلة(٦).

وذكر أنه ابتدأ بتأليفه سنة ٢٧٩هـ، دون الاشارة الى الوقت الذي استغرقه تأليف كتابه هذا(٧).

(٨) كتاب تفسير القرآن:

تناول الكعبي في كتابه ما يتصل بالقرآن الكريم من تفسير لآياته

(١) ابن النديم. الفهرست ص ٤ ط بيروت سنة ١٩٦٤.
(٢) راجع العباسي. معاهد التنصيص ص ٧٦ ط مصر ١٨٩٨.
(٣) راجع المصدر السابق.
(٤) القاضي عبدالجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٩٤ ط مصر الأولى ١٩٧٢.
(٥) راجع ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٨٩ ط بيروت الأولى ١٩٦١.
(٦) المصدر السابق.
وانظر الرازي. الزينة (مخطوط) ورقة ٢٢٣ المتحف الوطني العراقي.
(٧) راجع حاجي خليفة. كشف الظنون ٢/١٧٨٢، ط دار المعارف مصر ١٩٤١.

وعلاقتها بالمسائل الفقهية(١)، ويبدو أن هذا الكتاب كان قيماً، فقد أثار اعجاب أبي علي الجبائي الذي قال فيه: إن الكعبي أعلم من استاذه الخياط(٢)، وقد رد عليه الأشعري وزعم ابن عساكر «أنه رد على ما حرفه الكعبي من تأويل القرآن»(٣).

(٩) كتاب تكفير أبي الحسين الخياط:

انفرد البغدادي بذكره وقال «أنه لم يكفر الخياط وحسب وانما كفر المعتزلة لنفيهم الحجة في اخبار الآحاد(٤). ورغم أننا نجد نصاً صريحاً يورده القاضي بأن أبا القاسم خالف استاذه الخياط»(٥).

الا أن زعم البغدادي يسقط، اذا علمنا أن المعتزلة لا تقطع بذلك، بمعنى أن ما يعلم كونه صدقاً أو كذباً فهو كأخبار الآحاد(٦)، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فان الخلاف بين أبي الحسين والكعبي كان خلافاً علمياً، وخلاف التابع للمتبوع كما يقول القاضي (في دقيق الفروع ليس بمستكره) (٧).

(١٠) تأويل الأدلة في أصول المعتزلة:

ذكره ابن عساكر(٨)، وقال عنه صاحب الزينة أنه قرأ هذا الكتاب، وعدد فيه رجالاً من المعارف، وقال أنهم من أهل مذهبه (معتزلة) وذكر قوماً من آل الرسول (ص) وقوماً من التابعين، وقوماً من رواة الحديث وقال في

(١) البيهقي. شرح عيون المسائل (مخطوط) ورقة ٦٤.
(٢) راجع ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٨٨.
(٣) ابن عساكر. تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الامام أبي الحسن الأشعري ص ١٢٨ ط دمشق ١٣٤٧هـ.
(٤) راجع البغدادي. الفرق بين الفرق ١٦٥.
(٥) راجع القاضي عبدالجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ١٠٢ ط مصر ١٩٧٢.
(٦) راجع القاضي عبدالجبار. شرح الأصول الخمسة ص ٧٦٩ ط مصر ١٩٦٥.
(٧) القاضي عبدالجبار. طبقات المعتزلة ص ١٠٢.
(٨) ابن عساكر. تبيين كذب المفتري ١٣٠ وما يليها ط دمشق ١٣٤٧هـ.

حكاياته ان فلاناً كان قدرياً، وفلاناً كان يقول بالقدر.(١).

(٣) نقوض المخالفين عليه:

أ ـ الأشعري (أبو الحسن المتوفي سنة ٣٢٤هـ)

كان الأشعري أكثر المخالفين للاعتزال في حجم نقوضه وردوده على المعتزلة، فقد بلغ مجموع نقوضه على الاعتزال عشرون كتاباً(٢) وكان نصيب الكعبي من هذه النقوض(٣):

١) النقض على البلخي والجبائي فيما حرفا من تأويل القرآن.

٢) النقض على البلخي في الجدل(٤).

٣) نقض تأويل الأدلة في أصول المعتزلة.

٤) نقض مواقف الكعبي في الصفات في عيون المسائل والجوابات.

ب ـ الرازي (محمد بن زكريا المتوفي سنة ٣١١هـ)

١) كتاب الرد على أبي القاسم البلخي في نقضه المقالة الثانية من العلم الالٰهي(٥).

٢) كتاب الرد على أبي القاسم البلخي في الزيادة على جوابه وعلى جواب هذا الجواب(٦).

٣) كتاب نقض النقض على البلخي في العلم الالٰهي(٧).

---

(١) راجع الرازي. الزينة (مخطوط) ورقة ٢٢٣ المتحف الوطني العراقي.

(٢) راجع الثبت الخاص بمؤلفات ومقالات أبي الحسن الأشعري الذي أورده ابن عساكر في كتابه تبيين كذب المفتري ص ١٢٨ ــ ١٣٥ ط دمشق ١٣٥٧هـ.

(٣) ابن عساكر. تبيين كذب المفتري ص ١٢٨ ــ ١٣٥.

(٤) الاصل الذي رد عليه الأشعري ــ كان الكعبي قد نقض على ابن الراوندي منهجه في الجدل. راجع ابن عساكر. تبيين كذب المفتري. ص ١٣٥.

(٥) ابن القفطي. تاريخ الحكماء ص ٢٧٤ ط ليبزج ١٩٠٣.
وابن أبي اصيبعة. عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص ٣١٧ ط مصر ١٨٨٢.

(٦) ابن القفطي. تاريخ الحكماء ص ٢٧٤ وابن ابي اصيبعه. عيون الانباء في طبقات الاطباء ص٣١٧

(٧) ابن القفطي. تاريخ الحكماء ص ٢٧٥.

جـ ـ الصيمري (أبو عبدالله محمد بن عمر «من أعلام الكلام في القرن الثالث» «الرد على أبي القاسم في الأصلح»(١).

د ـ الشريف المرتضى؛ البيان: الرد على البلخي وأبي هاشم الجبائي(٢).

هـ ـ القاضي عبدالجبار بن أحمد: وضع كتاباً أسماه «المسائل الواردة على أبي القاسم»(٣).

و ـ الماتريدي: نقض الأدلة للكعبي(٤).

مسائل الخلاف بين الكعبي ومعتزلة البصرة

كان أبو القاسم الكعبي أكثر المعتزلة البغداديين خلافاً مع البصريين كما كان أكثر البغداديين تحمساً لمذهبه وانتصاراً لمدرسته.

(١) الأصلح:

أوجب الكعبي عليه تعالى فعل «الأصلح» وجعله مطلقاً بلا حدود ذلك أن الله تعالى لا يفعل إلا ماهو أصلح لعباده مادام عادلاً، ووصولاً إلى الخير المطلق(٥).

فيما عارض البصريون فكرة الكعبي ولم يعتبروه واجباً، إلا في حدود التكليف فقط(٦)، واعتبروا تفسير الكعبي والبغداديين باطلاً، بعد أن اشترطوا أن يكون الوجوب محدوداً بالدين لا بشيء آخر سواه.

(٢) القبيح:

اعتبر البصريون القبيح يقع على وجه نحو كونه ظلماً.

---

(١) القاضي عبدالجبار. فضل الاعتزال ص ٣٠٩

(٢) الكتاب مطبوع. طبعة حجرية. لم نستطع العثور عليه.

(٣) الحاكم الجشمي. شرح العيون تونس ١٩٧٤ ص ٣٦٨.

(٤) حامد الصراف. الشبك. بغداد ١٩٤٥ ص ٢٤٩.

(٥) راجع القاضي عبدالجبار. المغني (الأصلح) ١٨/١٤، ١٩ ط مصر الأولى.

(٦) راجع القاضي عبدالجبار. شرح الأصول الخمسة ص ١٣٤ ط مصر ١٩٦٥.

وعند أبي القاسم إنما يقع القبيح لوقوعه بصفته وعينه، وقد ذهب الى مثل هذا الرأي بعض المجبرة، وكان منهم من يرى أن القبيح إنما يقبح للرأي(١).

وقد رد ابن الحسين(٢) على الكعبي بقوله، إن القبيح لا يقبح بصفته وعينه، لأن الفعل الواحد يجوز أن يقع قبيحاً مرة وحسناً مرة أخرى، كدخول الدار، بأن يكون مرة عن إذن، ومرة من غير اذن.

وكذلك فالسجدة الواحدة لا يمتنع ان تحسن بأن تكون سجدة لله تعالى، وتقبح بأن تكون سجدة للشيطان، واعتبر القاضي رأي الكعبي فاسداً(٣).

(٣) معرفة الله:

اتفق البصريون فيما عدا (الجاحظ(٤)؛ والأسواري(٥) ، أن الله لا يعرف ضرورة في دار الدنيا، مع بقاء التكليف. ذلك أن المحتضر وأهل الآخرة يعرفون الله ضرورة، بينما اعتمد الكعبي الدلالة في معرفة الله.

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٣٠٩، ٣١٠.

(٢) الأمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم الذي علق على كتاب القاضي شرح الأصول الخمسة.

(٣) القاضي عبدالجبار. شرح الأصول الخمسة ص ٣١٠.

(٤) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (١٦٣ــ٢٥٥هـ) إليه تنسب الفرقة الجاحظية المعتزلية البصرية الاتجاه ذكره الخياط المعتزلي بفخر وقال عنه «لا يعرف متكلماً نصر الرسالة واحتج للنبوة بلغ في ذلك ما بلغه الجاحظ». ولعل أشهر كتبه في نصرة الاعتزال وتأييده كتابه «فضيلة المعتزلة» الذي أثار حفيظة مخالفي المعتزلة وعلى رأسهم ابن الراوندي الذي ردّ عليه بكتاب «فضيحة المعتزلة» والذي نقضه الخياط بالانتصار وردّ فيه على ابن الراوندي الملحد.
راجع الخياط. الانتصار ص ١٠٥، ١٠٦، ١٥٤ ط مصر الأولى ١٩٢٥.
وانظر ابن عبد ربه. العقد الفريد ٢١٧/١.
ذكر ياقوت للجاحظ كتباً كثيرة رد فيها على فرق المخالفين وستة كتب في نصر الاعتزال. راجع ياقوت الحموي. معجم الأدباء ١٠٧/١٦ ط مصر ١٩٣٨.

(٥) أبو علي الأسواري. كان من أتباع أبي الهذيل ثم انتقل إلى النظام، عده القاضي في الطبقة السابعة وهو من معتزلة البصرة وشيوخهم.
راجع القاضي عبدالجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٧٧، ٧٨ ط مصر ١٩٧٢.

فيرى أن الله تعالى يعرف دلالة في دار الدنيا وكذلك في دار الآخرة، ذلك أن ما يعرف دلالة لا يعرف الا بها. وكذلك فان مايعرف بالضرورة لا يعرف بغيرها(١).

فالكعبي الذي اعتمد مبدأ الدلالة أو الاستدلال لمعرفة الله إنما يؤكد ضرورة المعرفة لجميع المكلفين، لأن وجوبها وضرورتها تعين المكلف على اجتناب القبيح وفعل الحسن(٢).

وقد رفض القاضي عبدالجبار البصري رأي الكعبي، ففي رأيه أن النظر والاستدلال يتضمنان مشقة و يؤديان الى التكدير والتنغيص وهما منفيان عن أهل الجنة، فيما وافق الكعبي وأقر بأن الله يعرف ضرورة(٣).

(٤) الإمامة:

جاوز الكعبي البغداديين والبصريين في مبدأ التفضيل، فقد كان أقرب إلى الإمامية منه إلى معتزلة بغداد الذين عرفوا بتفضيلهم للخليفة الرابع(٤).

فقد أوجب الحاجة إلى الامام (سمعاً وعقلاً)، لأن الله تعالى لا يجوز أن يعطي الفاسق حقيقة الملك(٥). نحو قوله تعالى «لا ينال عهدي الظالمين»(٦).

فواجب الناس أن ينصبوا لهم إماماً وان لم ينص الله عليه. ذلك أن

---

(١) القاضي عبدالجبار المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ٥٢ ط مصر الأولى ١٩٦٥.

(٢) القاضي عبدالجبار المعتزلي. المحيط بالتكليف ص ٢٤ ط مصر الأولى ١٩٦٥.

(٣) القاضي عبدالجبار المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ٥٨.

(٤) الرازي. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٧٦ ط مصر.

(٥) الملك: من أعظم العهود وأجل الأمور، لأنه تضمن سياسة الأمة وحفظ الشريعة، و يتعلق بأوامر الله ونواهيه وأحكامه، وذلك لا يؤمن عليه الفاسق ولا الكافر، ولا يجعل الله تعالى الرعية والرعاة فسقة.
راجع الشريف الرضي. حقائق التأويل ٦٧/٥ ط النجف ١٩٣٦.

(٦) سورة البقرة، آية ١٣٤.

مصلحة المسلمين الدينية تقضي بذلك(١).

فالكعبي خالف البصريين والبغداديين معاً(٢)، ذلك أن المدرستين أوجبوا الامامة (شرعاً) لا عقلاً.

لأن العلم بالحاجة إلى الإمام لا يجوز أن يكون عقلياً ــ بل يعلم شرعاً اذ لو كان العلم بوجوب وجود الإمام عقلياً لكان ينبغي أن تكون الحاجة إلى الإمام في العقليات أيضاً، بينما يحتاج الى الإمام لتنفيذ الدين والأحكام الشرعية(٣).

(٥) موضوع الارادة:

خالف الكعبي تفسير البصريين والبغداديين للارادة، ذلك أنه يرى أن موضوع الارادة لا معنى له، مادام الله عالماً بالغيوب مطلعاً على أسرارها وأحكامها، وعلمه بها مع القدرة عليها كاف عن الارادة، ولا حاجة له تعالى اليه، مادام عالماً قادراً فاعلاً.

وفي مجال تفسير موقفه يرى، أن الارادة غير أزلية، كما ذهب البغداديون ولا هي حادثة كما قرر البصريون.

بل هي جنس من الأعراض في الشاهد، بمعنى أن الفاعل لا يحيط علماً بكل وجوه الفعل، ولا بالمغيب عنه، كذلك الأمر بالنسبة للزمن والمقدار، فاحتاج الى قصد وعزم والى تخصيص وقت دون وقت ومقدار دون

(١) راجع القاضي عبدالجبار. شرح الأصول الخمسة ص ٧٥٨ ط مصر الأولى ٦٥

(٢) وضع القاضي ثلاث احتمالات لرأي الكعبي:

أ ــ المصلحة الدينية مثلما ذهب الاماميون إلى أن الامامة لطف في الدين.

ب ــ المصلحة الدينيوية على ما يقوله أصحابه المعتزلة البغداديون.

جـ ــ أو أن المصلحة تقضي بوجوب وجود امام، وقد ذهب البصريون الى أن الزمان لا يخلو عن أمام، ولكن لا يغير ذلك الوجوب إلا أنهم لا يجوزون خلو الزمان ممن يعلم للامامة.

راجع القاضي عبدالجبار. شرح الأصول الخمسة ص ٧٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠.

راجع ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة ٣/١، ٢١٢ ط مصر الأولى.

(٣) انظر القاضي. شرح الأصول الخمسة ص ٧٥٨، ٧٥٩.

مقدار. والله وحده الذي يعلم الغيب والظاهر، والمطلع على الأسرار، فكان علمه بها مع القدرة عليها كافياً عن الارادة والقصد الى التخصيص، ولما كان الله يعلم تماماً بأن كل حادث يختص بوقت وشكل وقدرة، فلا يكون إلا ماعلم. فأي حاجة بعد ذلك لله تعالى الى القصد والارادة وبافتراض وجود الارادة، وتحققها، فستكون اما سابقة على العقل أو حادثة معه(١).

فان كانت سابقة فهي عزيمة، والعزم لا ينبغي أن يكون في حقه تعالى، بل في حق من يتردد في شيء ثم يزمع عليه، أو انتهى عن شيء أقبل اليه. وان كانت مقارنة (حادثة مع الفعل) فهي إما تحدث في ذاته أو في محل أو لا في ذاته، ولا في محل(٢). وعلى هذا النحو كانت رؤية الكعبي لحقيقة التوحيد، الذي تجاوز بتصوره له آراء عموم رفاقه المعتزلة على مختلف مواقفهم واتجاهاتهم. فلم يعد ممكناً في رأيه التحدث عن «الارادة» مادام الله يحيط علماً بالموجودات ماخفي منها وماظهر، ومن هنا يصبح العلم الالهي والقدرة عليه تغني عن الارادة، إذ لم يعد الله بحاجة إليها.

(١) انظر. القاضي عبدالجبار المعتزلي. شرح الأصول الخمسة، ص ٤٣٤، ٤٥٤ ط مصر الأولى ١٩٦٥.

وانظر الشهرستاني. نهاية الاقدام ص ١٧٥، ٢٣٩، ٢٤٠، ط اكسفورد ١٩٣٤.

(٢) راجع الشهرستاني. نهاية الاقدام، ص ٢٤٠.

الفصل الخامس
خلق القرآن

١ ــ فكرة خلق القرآن.
٢ ــ مشكلة خلق القرآن.
٣ ــ محنة خلق القرآن.
٤ ــ نتائج المحنة.

(١) فكرة خلق القرآن

لم تكن فكرة خلق القرآن التي نظرها المعتزلة، وفرضتها السلطة العباسية في الربع الأول من القرن الثالث الهجري من ابتكار المعتزلة، بل قيل أنها تنتمي الى: المغيرة بن سعيد العجلي(١)، الذي كان من أتباع عبدالله بن سبأ(٢)، وهو أول من أحدث القول بخلق القرآن(٣).

فيما حاول البغدادي أن يضع لهذه الفكرة أصولاً يهودية من خلال بشر المريسي(٤) باعتباره من أصل يهودي(٥)، وتابعه ابن الأثير في ذلك فأرجع

(١) المغيرة بن سعيد، متنبيء، خرج في الكوفة في ولاية خالد بن عبدالله القسري وكان يردد «لو أردت أن أحيي عاداً وثمود لفعلت» وكان مجسماً، يزعم: «أن الله على صورة رجل على رأسه تاج، واعضاؤه على عدد حروف الهجاء، أعدمه خالد القسري حرقاً مع أصحابه وأتباعه عام ١١٩هـ.
راجع الايجي. المواقف ص ٤١٩ ط مصر ١٩٣٩.
وأيضاً الزركلي. الاعلام ١٠٦١/٣ ط مصر الأولى ١٩٢٧.

(٢) عبدالله بن سبأ وإليه تنتمي السبأية، وقيل أن فكرة الرفض (الروافض) تنتمي إليه، وكان يزعم بالـهية علي وأنه لم يمت، وانما قتل ابن ملجم شيطاناً، وان علياً في السحاب، صوته الرعد وسوطه البرق، وأنه ينزل الى الأرض ويملؤها عدلاً، وكان اتباعه السبأيون يقولون عند سماع الرعد «عليك السلام يا أمير المؤمنين».
راجع. الأيجي. المواقف ص ٤١٩.

(٣) راجع. ابن قتيبة. عيون الأخبار ١٤٨/٢، ١٤٩، ط مصر ١٩٣٠.

(٤) يعتبر بشر بن غياث بن ابن كريمة المريسي شيخ التيار الارجائي في معتزلة البصرة المتوفى سنة ٢١٨هـ. راجع ابن الغزي. ديوان الاسلام (مخطوط) ورقة ١٥٥.

(٥) راجع الخطيب البغدادي. تاريخ بغداد ٧١/٧ ط خياط. بيروت.
وانظر ابن كثير. نهاية البداية والنهاية ٣٧٥/٣. ط الرياض.

الفكرة الى طالوت اليهودي بزعم أنه كان أول من كتب في خلق القرآن (١).

وربما بالغ مؤرخو الاتجاهات الكلامية حين اعتبروا فكرة خلق القرآن تنتمي الى الفكر اليهودي، فيما قال آخرون منهم: «إن هذه الفكر تسربت الي الفكر المعتزلي بفعل الفكر المسيحي في نفي الصفات والتأويل وحرية الارادة، فضلا عن الافادة من المنطق الأرسطي في صياغة هذه الآراء وما صدر عنهم من أقوال(٢)».

ويبدو أن هذا الاسراف من هؤلاء المؤرخين ومتكلمي المعارضة كان نتيجة المحنة التي قامت وكان علماء وفقهاء المسلمين قد عانوا تجربتها الصعبة، فدفع هؤلاء الى الحط من شأن الفكر المعتزلي، استجابة لردود الفعل ازاء ما لقيه علماؤهم وفقهاؤهم في محنة خلق القرآن.

واذا كنا نسلم بأن التيارات الفكرية والحركات العقائدية تتأثر بالفكر الذي تعيشه ويحيط بظروف عصرها(٣)، فانه لم يعد كافياً في أي عصر قبول الدعاوي العائمة فوق سطح الانفعالات العاطفية أو المواقف الشخصية واعتبارها حججاً نهائية لا تقبل المعارضة أو النقض. وازاء ذلك لا يمكن قبول مرويات المعارضة وبخاصة الاتجاهات المحافظة منها والتي دأبت على اعتماد المنهج الوصفي في نقلها التاريخي الذي تحاول من خلاله رصد أكبر الادعاءات على خصومها بهدف ادانة فكرهم واثبات تهافته، أو عدم توافقه مع الاتجاه السائد في عصرها... وفي ضوء ذلك تفسر طبيعة المدرسة الوصفية التأريخية التي عجزت أدواتها النقلية من تفسير الظاهرة الحضارية التي كانت

---

(١) راجع ابن الأثير. الكامل في التاريخ ٤٥/٧ ط مصر الأولى ١٩٦٥.

(٢) راجع جار الله. المعتزلة. ص ٢٠ وما بعدها. ط مصر الأولى ١٩٤٧.

(٣) يرى الدكتور محمد علي أبو ريان أن ثمة مؤثرات أجنبية كان لها دورها في تشكيل ونشأة علم الكلام أهمها: الغزو الثقافي الأجنبي، الخلافات السياسية حول الامامة، الآيات المتشابهات (كمسألة الجبر والاختيار مثلاً) والمسائل الفلسفية اليونانية. راجع أبو ريان. تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ١٣٦/١ وما بعدها ط مصر الأولى ١٩٧٣.

الحركة الاعتزالية واحدة من تعبيراتها العقلانية. ومهما يكن، فالثابت تأريخياً أن الجعد بن درهم(١) كان أول من قال «بخلق القرآن» وتابعه جهم بن صفوان(٢) أحد كبار تلامذته الكبار، فيما تأثر بها غيلان الدمشقي الذي لم يتردد في إظهار مقالته في الصفات، وتوليه الدفاع عن كل ما يتصل بمسألة حدوث القرآن.. وكانت لآراء المفكر الدمشقي استجابة من عموم العقليين، وفي مقدمتهم المعتزلة الذين اعتبروه واحداً من رجالاتهم فصنفوه في طبقاتهم(٣). ويمكن اعتبار المفكرين الثلاثة (الجعد، جهم، وغيلان) الذين عاصروا انبثاق التجربة الاعتزالية على يد واصل بن عطاء، احد الخطوط الأساسية التي شكلت الكثير من زوايا الفكر المعتزلي.

---

(١) الجعد بن درهم (١٢٨هـ) أخذ عنه مروان بن محمد فنسب إليه وكان يلقب بمروان الجعدي، كان معروفاً بقوله في نفي الصفات وخلق القرآن.
راجع ابن نباتة المصري. سرح العيون ١٥٩، ١٦٠ ط مصر الأولى ١٨٦١.
والزركلي. الأعلام ١١٤/٢ ط مصر الثانية.

(٢) جهم بن صفوان أبو محرز السمرقندي إليه تنسب الجهمية، قبض عليه نصر بن سيار وأمر بقتله سنة ١٢٨هـ.
راجع الزركلي. الأعلام ١٣٨/٢، ١٣٩ ط مصر الثانية.

(٣) راجع القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٣٨ ط مصر الأولى ١٩٧٢.

(٢) مشكلة خلق القرآن

وقد دفع الثلاثة (الجعد، وجهم وغيلان) حياتهم ثمنا لمقالتهم في نفي الصفات، وخلق القرآن، بينما حظيت مقالتهم باستجابة عريضة(١) من مفكري الاسلام ومثقفيه آنذاك، ولكن المعتزلة كانوا أول من عمق البحث في هذه القضية بعد أن أفادوا من قراءة للفلسفة اليونانية (٢) الا ان بحث هذه القضية ظل حبيساً في حلقاتهم ومناظراتهم فيما بينهم، فلم يشأ احد منهم أن يجهر بالقول فيها، باعتبارها بدعة في نظر العامة وخروجاً على الاسلام في عرف السلطة الحاكمة.

ولم يكن ثمة أحد قد جهر بالقول في هذه القضية بعد الجعد ورفيقيه الا بشر المرجئي المريسي (٣)، ويبدو أنه كان ذا شخصية لها نفوذها (٤)، فكان قد أعلن «أن القرآن مخلوق، وأن الله لم يتكلم بحرف منه»(٥) وكان دليله: «القرآن لايخلو إما أن يكون شيئا أو لم يكن، وليس جائزاً أن يقال إن القرآن ليس بشيء، لأنه كفر، فيتعين أن يكون شيئا»(٦).

---

(١) راجع الدارمي. الرد على بشر المريسي ص ١٠ ط مصر ١٩٣٩.

(٢) راجع: وانظر هاملتون جب دراسات في حضارة الاسلام ص ١٦ ط بيروت الأولى.

(٣) كان المريسي أحد رواد المحنة بعد اعلانه خلق القرآن. وقد رد عليه الدارمي (عثمان بن سعيد بن خالد ــ ٢٨٠ هـ) أول من صنف في الرد على المريسي وقد وضع عليه كتابا «النقض على بشر المريسي بخلق القرآن» مخطوط. دار الكتب المصرية. علم الكلام ٣٥٠٢، ٤٦٤٨٥. وطبع بعنوان رد الدارمي على بشر المريسي العنيد. ط القاهرة ١٣٥٨هـ /١٩٣٩م.
انظر ابو الفداء. المختصر في تاريخ البشر ٢٦١٢.
والعسقلاني لسان الميزان ٢٩/٢ ط حيدر اباد الاولى.

(٤) راجع الذهبي العبر في خبر من عبر ٣٧٣/١ ط الكويت ١٩٦٠.

(٥) الدارمي رد الدارمي على بشر المريسي العنيد ص ١٠ ط مصر ١٩٣٩.

(٦) القزويني آثار البلاد ص ٢٦٢ ط بيروت ١٩٦٠.

وقد قال تعالى «الله خالق كل شيء»(١)، فيكون خالقاً للقرآن أيضا، باعتباره شيئا، اذ لو لم يكن شيئا فيكون حجة الله على خلقه ليس بشيء، ومثل ذلك كفر (٢)، لذا فالقرآن في رأي المريسي شيء، والآية «الله خالق كل شيء» (٣) تدل لفظتها على ذلك، لأنها لم تدع شيئاً إلا وأدخلته في الخلق فلا يخرج عنها شيء يُنسب الى الشيء، لأنها لفظة استوعبت الأشياء كلها، وأتت عليها مما ذكره الله تعالى، ومالم يذكره، فصار القرآن مخلوقاً، بنص التنزيل بلا تأويل ولا تفسير (٤).

وقد أثارت مقالته هذه استياء الناس عليه (٥) بعد أن فتح باب المناظرة

---

(١) سورة الزمر، آية ٦٢.

(٢) راجع الكناني. الحيدة، ص ١٦٤ ط الحسينية بمصر.

(٣) سورة الزمر آية ٦٢.

(٤) راجع الكناني الحيدة ص ١٦٤ ومابعدها.

(٥) تصدى أهل السنة للمريسي بعد ان جهر بالقول بخلق القرآن، وقد هاجه أحد شعرائهم:

يـأيها الناس لاقول ولا عمل
لمن يقول كلام الله مخلوق
ماقال ذاك ابو بكر ولا عمر
ولا النبي لم يذكره صديق
ولم يقل ذاك الا كل مبتدع
على الرسول وعند الله زنديق
«بشر» اراد به امحاق دينهم
لأن دينهم (والله) ممحوق

أبو الفداء. تاريخ المختصر ٣٣/٢

وحين سمع بشر المريسي بهذه الابيات طلب الى الخليفة المأمون ـ ان يعاقب قائلها و يؤدبه. فرد عليه المأمون: ويحك لو كان فقيها لأدبته ولكنه شاعر فلست أعرض له.

راجع أبو الفداء. البداية والنهاية في التاريخ ٢٧٩/٣.

فيها، وقد ناظره الامام الشافعي (١)، في خلق القرآن (٢)، والمريسي احد الذين امتحنوا الناس في فقهائهم وعلمائهم في هذه القضية في زمن المأمون (٣).

رفض عموم السلفيين مقالة المعتزلة في خلق القرآن، وكفروا من يقول: كلام الله مخلوق(٤) لأن كلامه صفة أزلية لله تعالى.

وكان الامام أحمد بن حنبل وأتباعه (٥) أكثر السلفيين إخلاصاً لهذه الفكرة ودفاعا عنها، وفي رأيه ــ أن القرآن المتلو في المحاريب والمكتوب في المصاحف، غير مخلوق، ولا محدث، بل قديم مع الله تعالى (٦) مما دفع معتزلة بغداد الى وضعه والمشبهة في صف واحد، لأنه اعتبر القرآن: قديما وجد في الأزل (٧).

ولم يحاول الامام احمد بن حنبل ان يقحم الأدلة العقلية في رفض مقالة

---

(١) أبو عبدالله محمد بن ادريس بن العباس بن شافع الشافعي (توفي في مصر سنة ٢٠٤ هـ) ولد بغزة ونقل الى مكة وله سنتان، أخذ العلم عن مالك بن أنس ومسلم بن خالد الزنجي، ناصر الحديث، يقول ابو ثور: مارأيت مثل الشافعي ولا رأى هو مثل نفسه، وكان عالما متبحرا قديرا.
راجع .الذهبي.العبر في خبر من غبر ٣٤٣/١ ط الكويت ١٩٦٠.

(٢) ابو الفداء. المختصر في تاريخ البشر ٢٦/٢ ط ١٣٢٥هـ.

(٣) راجع ابن كثير. نهاية البداية والنهاية في الفقه والملاحم ٢٧٥/١٠ ط الرياض ١٩٦٨.
وابن كثير. البداية والنهاية في التاريخ ٢٧٩/٣ ط مصر ١٣٤٨هـ.

(٤) سلك أتباع الامام احمد بن حنبل طريق السلامة، فقالوا: «نؤمن بما ورد في الكتاب والسنة، ولا نتعرض للتأويل، بعد ان نعلم قطعا أن الله لا يشبه شيئا من المخلوقات». وفي تبريرهم في التوقف عن التأويل المنع الوارد في القرآن، ولأن التأويل امر مظنون بالاتفاق، والقول في صفات الله بالظن غير جائز.
راجع الشهرستاني. الملل والنحل ١٠٤/١، ١٠٥ ط مصر ١٩٦٨.

(٥) راجع القاضي المعتزلي شرح الاصول الخمسة ٥٢٨ ط مصر ١٩٦٥.

(٦) راجع القاضي المعتزلي. المحيط بالتكليف ص ٣٣١ ط مصر ١٩٦٥.

(٧) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. المحيط بالتكليف ص ٣٣١ ط مصر ١٩٦٥.

المعتزلة، لأنه تابع السلف في التوقف عند مسألة الصفات (١) وانطلاقا من مقولته «آمنا وصدقنا»(٢).

غير أن الاشعري قدم دليلا عقليا في رفض القول بخلق القرآن، والدفاع عن قدمه، محتجا: بأن الله تعالى لم يقل في كتابه أنه مخلوق، ولا قال النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ ولا أجمع عليه المسلمون (٣). واعتبر أن الأدلة برهنت على قدم القرآن وبذلك أصبح الايمان بأن القرآن قديم جزء من العقيدة (٤).

بيد أن الاشعري اعتبر (القدم) لاينطبق الا على (الكلام النفسي) ودليله على ذلك، هو ما نجده في أنفسنا من معنى نفسي يجول في خواطرنا قبل وضعه في لفظه، فحيث انفرد بالوجود دون اللفظ فهو غيره، بل هو ان شئت كلامنا حقيقة، أما الألفاظ فهي وسيلة لنقله الى الغير فقط. وعلى ذلك فالمعنى النفسي القائم بذات الله تعالى أزلاً هو كلامه حقيقة، وسميت هذه الألفاظ الدالة عليه (بالقرآن) لدلالتها عليه، وهو المعنى النفسي (٥).

وقد بذل الأشعري جهداً سخياً في جمع الأدلة العقلية والنقلية ليثبت أن القرآن قديم من خلال نظريته في الكلام النفسي.

وقد واجهت نظريته هذه نقدا شديدا من المعتزلة، وناقشها القاضي المعتزلي بافاضة، وملخص رده على الأشعري «ان قول الأشعري بالكلام

---

(١) فقد نقل أن أم سلمة زوجة النبي (ص) سئلت عن الاستواء فقالت: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والايمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، ونسب هذا القول الى الامام أنس بن مالك. الزركشي البرهان في علوم القرآن ٧٨/٢ ط مصر الأولى ١٩٥٧.
وقد اورد السيوطي هذه الرواية بصيغة اخرى ونسبها الى الامام مالك. انظر السيوطي. الاتقان في علوم القرآن ج ٢ ص ٨.

(٢) راجع فخر الدين الرازي. اعتقادات فرق المسلمين ص ٦٦ ط مصر الاولى ١٩٣٨.

(٣) الأشعري. الابانة عن اصول الديانة ص ٢٥ ط حيدر اباد ١٣٢١هـ.

(٤) انظر د. غرابة. الامام الأشعري ص ١٦٥ مصر الاولى ١٩٧٣.

(٥) راجع الشهرستاني. الملل والنحل ص ٩٥/١ ـ ط مصر ١٩٦٨.

النفسي غير المعبر عنه في الخارج، يؤدي الى أن كلام الله القديم هو كلامه في نفسه غير المعبر عنه في الأصوات، ومثل هذا القول يؤدي الى التجسيم»(١).

فيما حاول بعض العلماء أن يكون لنفسه مذهبا وسطاً بين المعتزلة والإتباعية الكلامية.

فلقد اعتبر هشام بن الحكم (المتوفى سنة ١٧٩ هـ) القرآن صفة لايجوز أن يقال أنه مخلوق ولا انه خالق (٢). وقد ذهب الى مثل هذا الرأي جعفر بن محمد (٣).

فيما توقف أبو القاسم الكعبي البغدادي بقوله «لاينبغي أن يقال ان القرآن غير مخلوق ولا أن يقال أن القرآن مخلوق، لأن القرآن كلام الله، وكلام الله صفة، والصفات لا توصف (٤)، ومثل هذا الموقف يعتبر امتدادا لموقف هشام بن الحكم.

بينما كان موسى بن جعفر (٥) يقول حين يسأل عن القرآن أمخلوق هو أم غير مخلوق؟ فيقول: لا أقول مايقولون، ولكني أقول انه كلام الله (٦).

---

(١) راجع القاضي المعتزلي. شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٣، ومابعدها.

(٢) الأشعري. مقالات الاسلاميين ٢٣١/٢ ط مصر ١٩٥٠.

(٣) راجع الطبري. كتاب المحنة والرد على أهل الاهواء. مخطوط ورقة أولى رقم ١١٨٤/ مكتبة الدراسات العليا ـ كلية الآداب. جامعة بغداد.

(٤) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.

(٥) موسى بن جعفر الملقب بالكاظم ١٢٨ ـ ١٨٣ هـ وهو أبو الحسن موسى الكاظم ولد في الأبواء قرب المدينة وسكن المدينة.
راجع ابن خلكان. وفيات الأعيان ١٣١/٢.
راجع الذهبي. ميزان الاعتدال ٣٠٩/٢.
راجع الزركلي. الاعلام ٢٧٠/٨ ط مصر الثانية.

(٦) الامالي الحلي. المجلس الثاني والثمانين. ط طهران الاولى.

وحاول بعضهم ان يتفادى المشكلة تماماً، فقال الثلجى (١): ان القرآن كلام الله، وانه محدث، بعد أن لم يكن، وبالله كان، وهو الذي أحدثه (٢)، الا انه امتنع من اطلاق القول في خلقه أو قدمه (٣).

وقد اتفق المعتزلة (البصريون والبغداديون) في التأكيد على أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق، محدث، مفعول، لم يكن ثم كان، أنزله تعالى على النبي (ص) ليكون عِلماً دالاً على نبوّته، كما جعله دلالة للناس من خلال الأحكام التي جاء بها، ليرجع اليه المسلمون في حياتهم، واحتياجاتهم الى أحكامه (٤).

واذا كان الله قد أنزل القرآن لحاجة الناس اليه، فانه بهذا الاعتبار غير الله تعالى، وأنه قادر عليه وعلى أمثاله.

وقد بدأ المعتزلة بعد هذا التحديد لمعنى القرآن ووظيفته، في عرض براهينهم للدلالة على خلقه وحدوثه.

فاذا كان الكلام حروفاً منظومة، وأصواتاً مقطعةً، فهو عرض خلقه الله لان الأعراض محدثة، لهذا كان كلامه مُحدثاً، فاذا كان الكلام محدثا، فالقرآن محدث أيضاً، لأنه كلا منها خلقه وأحدثه (٥).

---

(١) محمد بن شجاع أبو عبدالله الثلجي (٢٦٦هـ) فقيه من أصحاب أبي حنيفة وهو الذي شرح فقهه واحتج له وقواه بالحديث. له كتاب في الفقه «تصحيح الآثار».
راجع الزركلي. الأعلام ٩٠٤/٣ ط مصر الاولى.

(٢) الأشعري. مقالات الاسلامّيين ٢٣٢/٢. ط مصر ١٩٥٠.

(٣) اعتبر الدارمي هؤلاء الممتنعين من أصحاب البدعة.
راجع الدارمي، الرد على الجهمية ص ٨٩ ط ليدن.

(٤) راجع القاضي المعتزلي.. المغني.خلق القرآن ٣/٧ ط مصر الاولى.
والقاضي ايضا. المحيط بالتكليف ص ٣٣١ ط مصرالأولى ١٩٦٥.

(٥) راجع القاضي المعتزلي. خلق القرآن ٣/٧ ومابعدها.
والقاضي ايضا. المحيط بالتكليف ص ٣٠٦.
وانظر ابن ابي الحديد. شرح نهج البلاغة ٥٦٨/٢ ط مصر الاولى.

غير أن هذا لايعني مطلقا، أن الله تعالى أحدث الكلام في ذاته، ولكنه أحدثه في محل، لأن مثل ذلك لايجوز، لأن ذاته تعالى ليست محلاً للحوادث، ومن ثم فمن المحال اذا تكلم الله أن يخلق في ذاته الصوت الذي يتصف بالجسمية والعرضيّة، فتصبح ذاته محلاً للحوادث (١).

ولذلك نفى المعتزلة ذلك نفياً قاطعاً، واشترطوا أن يكون (المحل) جمادا حتى لايكون هو المتكلم دون الله (٢)، لاعتقادهم بأن حقيقة المتكلم من أحدث الكلام وخلقه، لا من قام الكلام به.

وترى معتزلة بغداد أن الله متكلم بكلام محدث، يحدثه وقت الحاجة اليه، وأنه عرض مخلوق، وهو ليس قائما بذاته تعالى، بل خارجا عنها واستعان المعتزلة بأدلة سمعية من القرآن الكريم، من خلال ماتشير ظواهر بعض الآيات الى معنى الحدوث والخلق.

نحو الآية «الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً» (٣) وفسروا ذلك بقولهم: إن وصف الشيء بأنه (حديث) أبلغ من وصفه بأنه (محدث) في الدلالة على وجوده بعد أن لم يكن ثم كان (٤).

فلا يجوز عند المعتزلة ان يوصف القرآن بذلك إلا وهو محدث، وفي قوله

---

(١) راجع القاضي المعتزلي. خلق القرآن ٣/٧.

(٢) راجع القاضي المعتزلي. المغني. خلق القرآن ٢٦٩/٧.
والغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥٤، ٥٨.
وانظر الشهرستاني. نهاية الاقدام ص ٢٧٩ — ٢٨٠ ط اكسفورد ١٩٣٤.

(٣) سورة المزمل آية ٢٣.

(٤) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. المغني. خلق القرآن ٩/٧ ط مصر الاولى.
وانظر ابن المرتضي. العواصم في الذب عن سنة ابي القاسم (مخطوط)القسم الثاني ورقة ٥٠ — دار الكتب المصرية (علم الكلام) ٥٦٥.

تعالى: «آلر، كتاب فصلت آياته» (١) والتفصيل يقضي بحدوثه، كذلك وصفه بأنه (محكم متشابه) (٢)، يقضي بذلك أيضا (٣)

وقوله تعالى، بأنه جعله قرآناً عربياً، وأنه هُدىً للناس، وبَياناً، وشفاءً كل هذه الصفات تشير الى معنى الحدوث، لأن مثل هذه الصفات تستحيل تماماً على القديم.

وماثبت من تحديه تعالى للعرب «فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين» (٤)، يقضي بحدوثه، لأن التحدي بالقديم غير ممكن، ولأنه لا يجوز أن يتحدى الله العرب بالعجز عما يستحيل تحقيقه من كل قادر قديم ومحدث(٥).

وتتبع المعتزلة آيات القرآن الكريم الموهمة ظواهرها بقدمه، فلجأوا الى تأويلها(٦)، فقالوا مثلاً، في قوله تعالى «وكلّم موسى تكليماً»(٧) معنى

---

(١) سورة هود، آية ١.

(٢) المحكم: أحكم المراد به عن التبديل والتغيير اي التخصيص والتأويل والنسخ، مأخوذ من قولهم: بناء محكم، أي متقن مأمون الانتقاض وذلك مثل قوله تعالى: «ان الله بكل شيء عليم» والنصوص الدالة على ذات الله تعالى وصفاته «لأن ذلك لايحتمل النسخ، فان اللفظ اذا ظهر منه المراد فانه لم يحتمل النسخ فهومحكم، والا فان يحتمل التأويل فمفسر.
راجع الجرجاني. التعريفات ص ١٠٦، ١٠٩ ط تونس ١٩٧١.

(٣) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. المغني. خلق القرآن ٨٩/٧ ومابعدها.

(٤) سورة الطور، آية ٣٤.

(٥) راجع القاضي المعتزلي. المغني. خلق القرآن ٨٩/٧ وما بعدها.

(٦) التأويل: (لغة الرجوع). وأما عند الأصوليين فهو مرادف التفسير وقيل هو الظن بالمراد والتفسير القطع به، فاللفظ المجمل اذا لحقه البيان بدليل ظني كخبر الواحد يسمى مؤولاً واذا لحقه البيان بدليل قطعي يسمى (مفسراً) وقيل هو أخص من التفسير.
راجع التهانوي. كشاف اصطلاحات الفنون ٨٩/١ خياط، بيروت.
ووضع الفقهاء عدة تعريفات «التأويل تفسير باطن اللفظ». والتأويل أكثر استعمالاً في المعاني والجمل وأكثر ما يستعمل في الكتب الألهية بينما التفسير أكثر استعمالاً في الألفاظ ومفرداتها.
وقد غالى بعض المتصوفة في استخدام التأويل في تفسير معاني آيات القرآن واعتبروا أن للقرآن ظاهراً وباطناً ولا يتسنى فهم هذا القرآن إلا بادراك هذا الباطن، ويكون ذلك بالالهام الالهي، ولو كان الصوفي غير متمكن من علوم القرآن والحديث واللغة.
راجع. عطية. القاموس الاسلامي ٤٣٤/١ ط مصر ١٩٦٣.

(٧) سورة النساء، آية ١٦٤.

كلامه تعالى لموسى، أنه أنشأ كلاماً خلقه في شجرة، وخرج منها الكلام، فسمعه موسى وفهمه، وكل مسموع من الله مخلوق، لأنه غير الخالق له(١)، وانما ناداه الله فقال «أني أنا الله رب العالمين»(٢) والنداء غير المنادي، والمنادي بذلك هو الله، والنداء غيره، وماكان غير الله مما يعجز عنه الناس فخلوق، لأنه لم يكن ثم كان بالله وحده لا شريك له(٣).

وهكذا لم يتوقف المعتزلة عند حدود الاستعانة بالآيات التي تدل على خلق القرآن، وانما تتبعوا أيضاً تلك الآيات التي تعلق بها المجسمة والمشبهة، وأولوها حتى يقطعوا الطريق على هؤلاء تأكيداً لقولهم بخلق القرآن وحدوثه.

وبعد هذا العرض السريع لمشكلة خلق القرآن في تصور الفرق الاسلامية، وموقف المعتزلة منها، وما احتجت به من نصوص القرآن لتقوم اعتقادها وتدعيم رأيها، على حدوث القرآن وخلقه، نجد أنه من الأفضل أن نستكمل صورة هذه المسألة، بالوقوف على براهين المعتزلة وحججها العقلية في خلق القرآن، وهي:

(١) كيفية الكلام:

تتعين هذه الكيفية في تصور المعتزلة «أن الله تعالى يوحي الفكرة التي سيعبر عنها بواسطة الكلام من أية لغة. لذلك فهم يزعمون: أن الكلام مثل الجسم بطباعه، فاذا تكلم النبي (ص) باللغة العربية، فالكلام بهذه اللغة فعل طبيعي له لأنه عربي، ولكن الفكرة التي يعبر عنها بهذه اللغة (موحاة)

---

(١) راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ١٤٤ ط مصر الأولى ١٩٢٥.

(٢) سورة القصص، آية ٣٠.

(٣) الامام القاسم الرسي. كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه (مخطوط) اللوحة ١٣١. نشر ضمن مجموعة أخرى من رسائل العدل والتوحيد بتحقيق محمد عمارة. مصر ١٩٧١.

له من الله تعالى(١).

ومن خلال هذا التكييف في تفسيرهم، زعم المردار البغدادي «أن الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة ونظماً وبلاغة»(٢) ونفى النظام أن يكون: «نظم القرآن وحسن تأليف كلماته، معجزة للنبي (ص) أو دلالة على صدقه في دعواه النبوة، وإنما وجه الدلالة على صدقه ما في القرآن من الأخبار عن الغيوب»(٣).

وجاء عباد بن سليمان والفوطي ليكملا مازعمه المردار وادعاه النّظام فقالا: «ليس نظم القرآن وتأليفه إعجازاً، وإنما «يمكن معارضته» «وإنما صرفوا عنه ضرباً من الصرف»(٤).

(٢) التركيب:

ويدل أيضاً على ذلك قوله تعالى: «آلر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت»(٥)، يبين كون القرآن (مركباً) من هذه الحروف دلالة على حدوثه، ثم وصفه بأنه، كتاب أي (مجتمع) من كتب. وما كان مجتمعاً لا يجوز أن يكون قديماً.

ووصفه تعالى بأنه: محكم، والمحكم من صفات (الأفعال)، وقال بعد ذلك: ثم فصلت، وما يكون مفصلاً، كيف يجوز أن يكون قديماً؟(٦)، فالقرآن اذن محدث مخلوق.

(٣) التنزيل:

---

(١) راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ١٤٤.
وانظر نصري نادر. أهم الفرق الاسلامية، ص ٥٧ ط بيروت.

(٢) الشهرستاني. الملل والنحل ٦٩/١ ط مصر ١٩٦٨.

(٣) الخياط المعتزلي. الانتصار ص ٢٧ — ٢٨ ط مصر ١٩٢٥.

(٤) الباقلاني. اعجاز القرآن ص ٩٩ ط دار المعارف بمصر.

(٥) سورة هود، آية ١.

(٦) القاضي المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ٥٣٢ ط مصر ١٩٦٥.

وأوضح من هذا كله قوله تعالى: «الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني»(١)، وصفه بأنه: «منزل أولا»، ثم قال تعالى: أحسن الحديث، وصفه بالحسن، والحسن من صفات الأفعال، ووصفه بأنه حديث، وهو والمحدث واحد.

وسماه: كتاباً وذلك يدل على حدوثه.

وقال: متشابهاً، أي: يشبه بعضه بعضاً في الإعجاز والدلالة على صدق من ظهر عليه، وما هذا حاله، لابد أن يكون (محدثاً)(٢).

(٤) خلق الله تعالى القرآن في (اللوح المحفوظ)، فلا يجوز في رأي (الجعفرين البغداديَّين) أن ينقل منه الى مكان آخر. لاستحالة وجود شيء واحد في مكانين في وقت واحد.

ووفق هذا التصور، فالناس لم يسمعوا القرآن على (الحقيقة) أي أن القرآن الذي يوجد في المصاحف ليس بكلام الله تعالى إلا (مجازاً) فهو (حكاية) عن المكتوب الأول في اللوح المحفوظ(٣).

وبتوضيح أكثر: إن الذي نسمعه اليوم ونتلوه في المصاحف ليس القرآن الذي حفظه الله في اللوح المحفوظ، وإنما هو مضاف إليه تعالى.

كأن ننشد اليوم قصيدة لامرىء القيس، فهذه القصيدة مضافة إليه على الحقيقة، وان لم يكن محدثاً لها من ناحيته في الوقت الحاضر(٤).

من هنا، رفض الجعفران أن يكون القرآن عرضاً في مكانين وأيضاً: فلو لم يكن القرآن حادثاً، لم يكن تعالى منعماً علينا به، ولا على رسول الله —صلى الله عليه وسلم— ولما صح أن يقول الله تعالى على وجه الامتنان

---

(١) سورة الزمر، اية ٢٣.

(٢) القاضي المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ٥٣٢.

(٣) راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ٨٢ ط مصر ١٩٢٥.

(٤) راجع القاضي المعتزلي. المغني. خلق القرآن ٩١/٧ ط مصر الأولى.
وراجع القاضي أيضاً. شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٨ ط مصر ١٩٦٥.

للنبي (ص) «ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم»(١).

لأن المنعم في اعتقاد (جعفر بن مبشر) إنما يصح أن ينعم بما أحدثه أو ما يدخل تحت تسمية الحادث(٢).

فلا ينبغي القول بأن القرآن قديم. وإنما هو حادث مخلوق.

ويمكن اضافة براهين أخرى احتج بها المعتزلة على مخالفيهم الذين رفضوا القول بخلق القرآن، ومن هذه البراهين:

(١) فندت المعتزلة آراء ابن كُلاّب(٣) الذي كان يقول «ان كلام الله معنى أزلي قائم بذاته تعالى، مع أنه شيء واحد: توراة وانجيل وزبور، وفرقان، وأن هذا الذي نسمعه ونتلوه هو حكاية كلام الله»(٤).

يرى المعتزلة في قول ابن كلاب والكلابية: قولاً لا يثبته دليل، فضلاً عن أنه لا يعقل، وليس ثمة طريق إليه(٥) لأن مثل هذا القول يوجب عليهم (الكلابية) تجويز (المحالات) نحو: أن تجوزوا أن يكون في المحل معان ولا طريق اليها، وأن يكون في بدن الميت حياة وقدرة وشهوة إلا أنه لا طريق إلى شيء من ذلك.

ذلك أن المعنى اذا لم يعلم ضرورة، فالطريق إليه إما أن يكون صفة صادرة عنه، أو حكماً أوجبه هو، وليس هاهنا صفة تصدر عن

(١) سورة الحجر، آية ٨٧.

(٢) القاضي المعتزلي. المغني. خلق القرآن ٩٣/٧.

(٣) عبدالله بن سعيد الكلابي (٢٤٠هـ) قال عنه الشهرستاني: إنه كان من جملة السلف ألا أنه باشر علم الكلام وأيد عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية. عده الشهرستاني مع مثبتي الصفات.
راجع الشهرستاني. الملل والنحل ٩٢/١ ـ ٩٣ ط مصر ١٩٦٨.

(٤) القاضي المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ٥٣٢ وما بعدها.
والقاضي أيضاً. المغني. خلق القرآن ٤/٧ ط مصر الأولى.

(٥) اعتبر الخياط المعتزلي شبهة ابن كلاب في قدم الكلام أقوى من شبهة هشام بن الحكم في العلم.
الخياط المعتزلي. الانتصار ص ١١١ ط مصر ١٩٢٥.

الكلام الذي أثبته الكلابيون، ولا حكم له يتوصل به الى اثباته»(١).

فالقاضي يفند مذهب الكلابية والأشعري لقولهم بالكلام النفسي غير المعبر عنه في الخارج، فكأنهم يقولون إن كلام الله القديم هو كلامه في نفسه غير المعبر عنه بالأصوات.

(٢) ويرد المعتزلة على الذين قالوا: إن القرآن يشتمل على أسماء الله تعالى، والاسم والمسمى واحد، فيجب أن يكون القرآن قديماً مثل الله. والذي يدل على ذلك في رأيهم: أن أحدنا عند الحلف يقول: «تالله والله».

ويرد القاضي المعتزلي على هذه الشبهة بقوله: «لو كان الاسم والمسمى واحداً لكان يجب اذا سمى أحدكم بعض (النجاسات) أن ينجس فمه، واذا سمى بعض الحلاوات أن يحلو فمه، وليس الأمر كذلك. ثم كيف يكون الاسم والمسمى واحداً؟ مع أن الاسم عرض، والمسمى جسم؟!

(٣) واذا تعلق مثبتو الصفات بآيات من القرآن الكريم، منها قوله تعالى: «ألا له الخلق والأمر»(٢) قالوا: إنه تعالى فصل بين الخلق والأمر، وفي ذلك دلالة على أن الأمر غير مخلوق.

وقد أبطل المعتزلة هذا القول واعتبروا الاستدلال فيه باطلاً. لأن مجرد الفصل لا يدل على اختلاف الجنسين، مثاله في القرآن: «فيها فاكهة ونخل ورمان»(٣)، فالله تعالى فصل بين الفاكهة والرمان، مع أن الرمان من الفاكهة.

وتعلق المخالفون بقوله تعالى «الرحمن علم القرآن، خلق

(١) القاضي المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ٥٣٢، ٥٣٣.

(٢) سورة الأعراف، آية ٥٤.

(٣) سورة الرحمن، آية ٦٨.

الانسان»(١)، أن قوله تعالى يدل في رأيهم على أن القرآن غير مخلوق، لأنه وصف الانسان بالخلق، دون أن يصف القرآن بذلك.

وعند القاضي «ليس يجب اذا وصف الله تعالى الانسان بأنه مخلوق أن لا يكون ماعدا الانسان مخلوقاً، فان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على ماعداه، ويقول القاضي «فلو استدللنا نحن بهذه الآية لكنا أسعد حالا منكم (أي مخالفي المعتزلة) فقد قال «علم القرآن» والتعليم لا يتصور إلا في المحدثات(٢).

وبقدر ما يقال من أن المعتزلة في موقفهم من خلق القرآن كانوا حسني النية، إلا أن تطرف بعضهم، وخاصة البغداديين قد عرض عقيدة الوحي للخطر، فأتاحوا لخصوم الاسلام أن يتناولوا مباحث الوحي بالطعن والتشكيك في الرسالة، شجعهم على ذلك كله إقدام المعتزلة أنفسهم.

(١) سورة الرحمن، آية ١، ٢، ٣.

(٢) راجع القاضي المعتزلي. شرح الأصول الخمسة، ص ٥٤٤ — ٥٤٥ ط مصر ١٩٦٥.

(٣) محنة خلق القرآن

١) المحنة لغة:

المحنة: ما يمتحن به الانسان من بلية وشدائد(١). نحو قوله تعالى «امتحن الله قلوبهم للتقوى»(٢)، ويقال: محن فلان فلاناً، بمعنى اختبره. ومحنه عشرين سوطاً، بمعنى ضربه، ومحن الفضة: أي صفاها وخلصها بالنار.

ومحن الناقة: أي أجهدها بالسير، ومحن القول. نظر فيه وتدبر(٣).

٢) المحنة اصطلاحاً:

اتفق المؤرخون أن المحنة من امتحان الناس، وكان أول من عقدها الخليفة المأمون وتابعه (المعتصم والواثق) — وذلك بامتحان القضاة والشهود وعلماء أهل الاتباع وفقهائهم بقضية الصفات، وخلق القرآن(٤).

وأطلق على المحنة مرادفات أخرى «اختبار» واضطهاد ديني(٥)، وأطلق على دعاتها «رجال التفتيش» (٦) مشيراً بذلك الى الشبه القائم فيما تعرض

(١) ابن دريد. جهرة اللغة ١٩٥/٢ ط حيدر آباد ١٣٤٥هـ.

(٢) سورة الحجرات، آية ٤٩.

(٣) الزمخشري. أساس البلاغة ص ٥٨٤ بيروت ١٩٦٥.

(٤) انظر مثلا:
الطبري. تاريخ الرسل والملوك ١١١٢/١١ ط صادر بيروت.
ابن الأثير. الكامل في التاريخ ٢٢٢/٥ ط مصر الأولى ١٩٣٩.
أبو الفداء. المختصر في تاريخ البشر ٣٠/٢ ط مصر ١٣٢٥هـ.

(٥) والترملفيل. احمد بن حنبل والمحنة ص ٩١ ط دار الهلال مصر ١٩٥٨.

(٦) زهر. العقيدة والشريعة في الاسلام ص ١٠٢ ط مصر ١٩٤٦.

له علماء الاسلام، وما تعرض له علماء أوربا على يد محاكم التفتيش المسيحية التي قادتها الكنيسة(١)، أو من سماها ديوان التفتيش(٢).

* * *

شهدت سنة ٢١٣هـ نجاح المعتزلة في احتواء المأمون مذهبياً، بعد اعتناقه عقيدتهم، فقرب شيوخهم(٣)، وأعلن الاعتزال مذهباً رسمياً لدولته، من خلال ايمانه بالحرية التي عبر عنها بقوله «إنا قد أبحنا الكلام وأظهرنا المقالات، فمن قال بالحق حمدناه، ومن جهل ذلك وفقناه، ومن جهل الأمرين حكمنا فيه بما يجب، فان الكلام فروع فاذا افترعتم شيئاً رجعتم الى

(١) انظر فيليب حتي. تاريخ العرب المطول ٢/٥١٨ ط ثالثة بيروت ١٩٦١.

(٢) بدوي. تاريخ الإلحاد في الاسلام ص ٢٩ ط مصر ١٩٤٥.

لا يخلو مصطلح «ديوان التفتيش» الذي ألصقه بعض المستشرقين والباحثين العرب من الاصطناع والمبالغة والتعسف، فليس ثمة ما يبرر اطلاقه على المعتزلة. ففي الوقت الذي تعرض فيه مفكرو أوربا وعلماؤها المستنيرون الى القمع والتصفية الدموية والتعذيب اللااخلاقي الذي قاده لاهوت القرون الوسيطة تحت دعاوى مضللة، هدفها حماية النظام الاقطاعي الرجعي، فما كانت المحنة محاولة لخلق العقل التحليلي العلمي المتسائل كترتيب اجرائي يسعى الى عقلنة الدين وتطبيق نظامه الاجتماعي، في حرية الكائن البشري، وعدالة الحياة وفهم العقيدة الاسلامية فهماً حضارياً يتصل بمعنى التغيير الشامل الذي يعيد للمجتمع الاسلامي نضارته الأخلاقية.

(٣) كان أبو الهذيل يتردد على المأمون ويستمع اليه، وكان بشر المريسي الذي عد معتزليا في ذلك الوقت رغم (قوله بالارجاء) قد تولى تبسيط امر المحنة واحد دعاتها، كما كان استاذ المأمون وشيخه، فضلا عن اساتذته في الاعتزال: يحيى بن مبارك الذي كان مؤدبه في صغره واستاذه في كبره، فضلا عن شيخه العتابي (كلثوم بن عمرو ٢٢٠هـ) ومن اساتذته في الاعتزال البغدادي، ثمامة بن الاشرس واحمد بن ابي دواد، ومن البصريين الى جانب ابي الهذيل العلاف، الفوطي، والجاحظ والنظام الذي حظي باحترام المأمون وتقديره.

راجع ابن النديم. الفهرست ص ١٢١ ط بيروت ١٩٦٤.

والجهشياري. الوزراء والكتاب ط٢٣٣ ط مصر الاولى ١٩٣٨.

الغزي. ديوان الاسلام (مخطوط) ورقة ١٧٩.

القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص٦٩ ط مصر ١٩٧٢.

القاضي التنوخي. الفرج بعد الشدة ٢/٣٤٦ط مصر ١٩٥٥.

وانظر الرفاعي. عصر المأمون ١/٣٦٨ـ٣٩٦ط مصر الاولى ١٩٢٧.

الأصول»(١).

وقد كان عهد المأمون أخصب العهود التي عاشها المعتزلة، فعظم شأنهم وازدادت جموعهم ازدياداً كبيراً، وتولوا المناصب الكبيرة الهامة، وهيمنوا على ناصية الحكم والادارة(٢)، وكان أشهرهم: ثمامة بن الأشرس، وأحمد بن أبي دواد واللذين كانا يمثلان الاعتزال البغدادي في البلاط العباسي. فضلاً عن دفعهما للمأمون بنشر معتقدات المعتزلة وآرائهم بواسطة السلطة(٣)، وترتب على هذا اعلان المأمون القول بخلق القرآن إلا أنه لم يحاول امتحان الناس في هذه الفترة، بل كانت عقيدة نفي الصفات وخلق القرآن، تطرح للمناظرة في مجلسه بحرية مدهشة(٤) لاقناع فقهاء أهل السنة بعقيدة

(١) نقلا عن الخضري. تاريخ الامم الاسلامية ص٢٨٦ ط مصر الاولى.

(٢) راجع الطبري. تاريخ الرسل والملوك ١١/١٠٩٨ط بيروت.

وانظر الدميري. حياة الحيوان الكبرى ١/٧٩ط مصر ١٩٦٣.

(٣) راجع العسقلاني. لسان الميزان ٢/٨٣، ٨٤ط حيدر آباد ١٣٢٠هـ، وانظر البيهقي. شرح عيون المسائل (مخطوط) ورقة ٥٦، ٥٧.

(٤) اعتبر المؤرخون المحدثون قيام المأمون بالمحنة، ظاهرة جديدة في تاريخ الدولة العربية الاسلامية، فلم يكن قبل المأمون خليفة قيل انه تدخل في امور العقائد الدينية وفرضها، فاعتبر المأمون اول من تدخل في ذلك واباحه. راجع د. عبد العزيز الدوري. العصر العباسي الاول ص٢٢٣ بغداد ١٩٤٥. ورأي د. الدوري لا يعتبر حقيقة مسلم بها، فقد نجح معتزلة البصرة في احتواء بعض الخلفاء الامويين الاوائل، فاعتنقوا آراءهم وحاولوا نشرها. فالخليفة الاموي «يزيد بن الوليد بن عبد الملك» قال ـ بالقدر ـ «ودعا» الناس الى الأخذ به، وربما كان اول خليفة يعتنق أصول الاعتزال الخمسة، وقد حاول يزيد تطبيق الشريعة استعانة بالمنهج المعتزلي. وبلغ رؤساء الاعتزال في عهده شأنا عظيما. فهيمنوا على شؤون الحكم ووجهوه وفق مبادئهم. حتى لقد أشاروا على الخليفة باختبار ولاة عهده ممن كانوا على شاكلته في الدين والورع كذلك نجح المعتزلة البصريون في احتواء ـ مروان بن محمد ـ آخر خلفاء الامويين فدان بمذهبهم وحاول الاصلاح جادا لكن المشكلات التي واجهته كانت أكبر من أن تقاوم، فكانت نهايته نهاية عصر بني امية العربي سنة ١٣٢هـ. راجع المسعودي. مروج الذهب ٦/٢٠، ٣٢.

والطبري. تاريخ الرسل والملوك ٩/٤٤، ٥٤ط مصر.

فلهاوزن. الدولة العربية ص٣٥٥ط دمشق ١٩٥٦.

وانظر احمد امين. ضحى الاسلام ٣/٨٣.

د. محمود اسماعيل. الحركات السرية في الاسلام ص ١٤٠، ١٤١ط مصر ١٩٧٣.

المعتزلة، واستقطاب مؤيدين لها، وتوالت خمس سنوات ولم يوفق المعتزلة أو المأمون في كسب فقهاء أهل السنة أو اقناعهم، وبقي المأمون كما يقول الدميري «يقدم رجلاً و يؤخر أخرى»(١) انتظاراً لظروف موضوعية لاعلان المحنة وايجاد قوة شعبية تناصره، ضد فقهاء ومحدثي الاتباعية الكلامية.

وكان المأمون بفعل تأثيرات معتزلة بغداد من خلال ثمامة بن الأشرس(٢) قد نادى بالبراءة من معاوية «برئت الذمة من أحد من الناس ذكر معاوية بخير أو قدمه على أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم(٣)، ولم يتوقف المأمون عند هذا الحد بل قدم علياً بن أبي طالب على غيره من الصحابة(٤).

واذا كان المأمون قد حقق لمعتزلة بغداد أحلامهم السياسية في اعادته تقييم مواقفه وفق رؤيتهم الجديدة، فانه أيضاً كسب تأييد المعارضة السياسية فعقد مع قادتهم مصالحة(٥)، كانت له قوة اعانته في فرض آراء المعتزلة

(١) الدميري. حياة الحيوان الكبرى ٧٩/١ط مصر ١٩٦٣.

(٢) راجع البيهقي. شرح عيون المسائل (مخطوط) ورقة ٥٧.

(٣) راجع الطبري. تاريخ الرسل والملوك ١٠٩٨/١١ط خياط بيروت.

(٤) بعد ان اصبح المأمون يدين بالاعتزال البغدادي مذهبا، اعتمد مبدأ التفضيل الذي هيأته الظروف السياسية من جهة، واقتناعه به، فيقول:

أصبح ديني الذي أدين به
ولست منه الغداة معتذرا
حب علي بعد النبي ولا
اشتم صديقا ولا عمرا

راجع. ابن كثير. نهاية البداية والنهاية في الفتن والملاحم ٢٧٦/١٠ــ ٢٧٧ط الرياض الاولى ١٩٦٨.

فيما يخص موقف المأمون من التفضيل. راجع:

الحافظ الذهبي. العبر في خبر من عبر ٣٥٩/١ط الكويت ١٩٦٠.

وابو الفداء. تاريخ المختصر في تاريخ البشر ٢٩/٢ط مصر ١٣٢٥هـ.

(٥) راجع. الطبري. تاريخ الرسل والملوك ١٠٩٩/١١ ط خياط بيروت.

وحسن ابراهيم حسن. تاريخ الاسلام السياسي ١٦٣/٢ ط مصر الرابعة.

وانظر:

Saunders, Ahistory of Medieval Islam, P. 112, London 1965.

وعقائدهم واجبار فقهاء السلفيين ومحدثيهم على قبولها، واقرارها، بعد فشله في اقناعهم، واذا جاءت سنة ٢١٨هـ أعلن المأمون المحنة رسمياً، وأنفذتها سلطته وأجهزته، ووقف المعتزلة في صف واحد مع الدولة في مواجهة الاتباعية الكلامية بعد مرور خمس سنوات من المناظرة والجدل.

ووفق ذلك يمكن القول بأن اعلان المحنة لم يكن مفاجأة لأحد، بل كان المأمون يبحث عن ظروف مناسبة لاعلانها وايجاد قوة تناصره وقاعدة يستند اليها.

اذا كان المعتزلة قد نجحوا في الوصول الى بعض المثقفين والعلماء فانهم أخفقوا في اقناع المخالفين لهم، رغم أنهم حاولوا ذلك بالمناظرة والجدل والحوارات التي لم تنقطع على امتداد خمس سنوات قبل إعلان المحنة من قبل السلطة العليا للدولة.

وقد كان العصر العباسي في القرن الثالث الهجري، قد شهد ما يشبه الظاهرة في موضوع الصفات، فقد توقفت معظم الفرق الاسلامية وغيرها طويلا في مناقشته.

ولقد كان معروفاً أن فرق اللاهوت المسيحية تستند الى عقيدة «قدم الكلمة» في تأليه المسيح. ولقد رأى المعتزلة في قولهم هذا ما يشبه القول بقدم القرآن(١).

ومن ناحية أخرى، كان المشبهة والمجسمة ومثبتو الصفات وأهل الفقه عموماً، كان هؤلاء قد تصدوا للمعتزلة وردوا عليهم ورفضوا مقالتهم في خلق القرآن، بل قال أبو يوسف(٢): ناظرت أبا حنيفة في مسألة (خلق القرآن)

(١) راجع. القاضي المعتزلي. شرح الأصول الخمسة.

(٢) أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم بن حبيب (المتوفي سنة ١٩٢هـ) كان من المرجئة، ومن أصحاب الأمام أبي حنيفة ومن أقواله: أرجا أمر من مات على كبيرة غير تائب، أرجا أمره الى الله تعالى. وقال إن الله اذا غفر لواحد غفر لكل من هو على مثل حاله. وقال إن الله تبارك وتعالى لا يدخل النار أحداً بارتكاب الكبائر وأنه يعفو عما دون الكفر.

له كتاب الخراج.

راجع. الرازي. الزينة (مخطوط) ورقة ٢٦٣.

ستة أشهر فاتفق رأيي ورأيه أن من قال بخلق القرآن فهو كافر(١).

وكان هذا سبباً قوياً في خروج المعتزلة عن دائرة المناظرة والجدل والاقناع، الى دائرة المواجهة مع فرق الخصوم، ومثل هذا الخروج كان نذيراً مروعاً للمعتزلة بأسرهم. فقد أضاع عليهم هذا الاختيار الصعب مواقفهم الكلامية الراشدة في لجوئهم الى المحنة بعد أن عجزوا عن اقناع مخالفيهم جدلا ومناظرة.

وكان قيام المحنة لها ما يبررها عند البغداديين بعد أن قرروا:

«أن الممتنع عن القول بخلق القرآن كافر»(٢).

وكان أكثر هؤلاء البغداديين اندفاعاً وحماساً «المردار، وجعفر بن مبشر(٣)، وجعفر بن حرب»(٤) فلقد أكفروا كل من قال بقدم القرآن أو امتنع عن الاقرار بخلقه وحدوثه(٥).

وكان هؤلاء الثلاثة ومن قبلهم ثمامة، هم الذين عاشوا المحنة وكانوا دعاتها، وتركوا أمر انفاذها لأحمد بن أبي دواد المعتزلي البغدادي.

ولعل المأمون كان بغدادي المذهب بعد أن وافقهم وأيدهم في قرارهم

(١) الحافظ النسفي. كشف الأسرار (مخطوط) ورقة ٦.

(٢) القاضي المعتزلي. المحيط بالتكليف ص ٣٣١ ط مصر ١٩٦٥.

(٣) وضع جعفر بن مبشر كتابين في موضوعات القرآن: ناسخ القرآن ومنسوخه، والكتاب الثاني: في الحكاية والمحكي، وقد استعان بالأدلة العقلية في كتابه الأخير للدلالة على خلق القرآن وحدوثه.

راجع. الخياط. الانتصار ص ٨١، ٨٣ ط مصر الأولى ١٩٢٥.

وابن النديم. الفهرست ص ٣٧ ط بيروت ١٩٦٤.

(٤) وضع جعفر بن حرب كتاب «متشابه القرآن».

راجع: ابن النديم. الفهرست ص ٣٦.

(٥) راجع: القاضي المعتزلي. المحيط بالتكليف ص ٣٣١ ط مصر ١٩٦٥.

كان المعتزلة البصريون لا يكفرون «الممتنع» عن الاقرار بخلق القرآن، إلا أنهم كانوا يرون أن من نفي حدوث القرآن أصلاً فانه كافر.

راجع: القاضي المعتزلي. المحيط بالتكليف ص ٣٣١.

بأن الممتنع عن القول بخلق القرآن كافر. فقد أسقط توحيد من لم يقر بخلق القرآن «وأنه لا توحيد لمن لا يقر بأن القرآن مخلوق»(١).

وبفعل هذه التأثيرات المعتزلية البغدادية، قرر المأمون اتخاذ موقف حاسم في هذه القضية ولو استدعى الأمر استخدام القوة، بعد فشل محاولات المعتزلة في اقناع مخالفيهم بنفي الصفات.

ولقد كانت الحشوية أولى الجماعات التي تعرضت لهجوم المأمون باعتبارها تمثل القطاع الأكبر من العامة والتي افتقدت الرؤية العقلية في مواقفها وآرائها، ولعدم قدرتها على التميز بين الخالق والمخلوق. يقول المأمون فيهم:

«ذلك أنهم ساووا بين الله تعالى وبين ما أنزل من القرآن، واتفقوا على أنه (القرآن) قديم أول لم يخلقه الله»(٢).

وهم بهذا لم يستطيعوا استيعاب قوله تعالى «إنا جعلناه قرآناً عربياً»(٣)، ولم يحيطوا تفسيراً بهذه الآية، ذلك أن كل ما جعله الله فقد خلقه، لأن الجعل والفعل شيء واحد، ومثل ذلك يدل على حدوث القرآن وخلقه.

واذا كان المأمون قد سفه آراء الحشوية(٤)، إلا أنه لم يبدأ تحديد المحنة إلا بقوله.. «فاذا أقروا (بخلق القرآن) بذلك ووافقوا فمرهم بنص من يحضرهم من الشهود على الناس، وترك شهادة من لم يقر أنه مخلوق محدث. ثم أشرف عليهم وتفقد آثارهم»(٥).

(١) الطبري. تاريخ الرسل والملوك ١١/١١٢٥ ومابعدها ط خياط.

(٢) راجع: الطبري. تاريخ الرسل والملوك (النص كاملاً) ١١/١١١٢-١١١٦ ط خياط بيروت.

(٣) سورة الزخرف، آية ٣.

(٤) الحشوية: سميت حشوية لأنهم يحشون الأحاديث التي لا أصل لها في الأحاديث المروية عن النبي (ص) والحشويون يقولون بالجبر والتشبيه.

راجع: الحميري. الحور العين ص ٣٤١ ط مصر ١٩٤٧.

(٥) الطبري. تاريخ الرسل والملوك ١١/١١٣٢ ط خياط بيروت.

وكان اسحق بن ابراهيم(١)، عامل الخليفة في بغداد قد تولى انفاذ الأمر، فجمع قضاة بغداد، وعقد لهم الامتحان في نفي الصفات، وخلق القرآن، فمن أقر بنفي الصفات وخلق القرآن أبقاه حيث كان، ومن امتنع أقصاه عن عمله.

واذا أقر هؤلاء بخلق القرآن تولت السلطة إشهار اجابتهم بحضور كبار المتكلمين والمحدثين والفقهاء.

وكان اعلان المأمون قد أثمر عن امتحان سبعة من محدثي بغداد وقضاتها أقروا جميعاً بخلق القرآن(٢) فيما كان المأمون قد طلب في كتابه الثاني إشخاص سبعة محدثين إليه حتى يتولى بنفسه امتحانهم، وكان أحمد بن حنبل من بين هؤلاء، إلا أن أحمد بن أبي دواد كياسة منه أو دهاء رفع اسمه من بين هؤلاء الذين امتحنوا بين يدي المأمون، والذين أجابوا: بأن القرآن مخلوق(٣).

وحين سمع ابن حنبل اقرارهم أصيب بخيبة أمل كبيرة الى الحد الذي ولّد في نفسه رد فعل مدهش، دفعه الى الصمود في وجه ممتحنيه رغم التهديد والوعيد وقيل أنه تعرض للتعذيب أكثر من مرة، على أن يقر بخلق القرآن فأبى ذلك. حتى كانت أخباره في ذلك تستأثر بالمحنة كلها ويصبح علماً من أعلامها، بعد أن ناضل ضد عقيدة المعتزلة ووقف في وجه السلطة

(١) اسحق بن ابراهيم رئيس شرطة المأمون في بغداد، قام بانفاذ المحنة بناء على توجيه المأمون وبقي في منصبه حتى زمن المتوكل.
راجع: الطبري. تاريخ الرسل والملوك ١١/١١١٢.

(٢) ذكر ابن الأثير أسماء سبعة من الفقهاء أجابوا بخلق القرآن، وهم: محمد بن سعيد الواقدي، أبو مسلم، يحيى بن معين، زهير بن حرب، اسماعيل بن داود، اسماعيل بن مسعود، أحمد الدورقي.
ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٥/٢٢٢، ٢٢٣ ط مصر الأولى ١٩٣٩.

(٣) هؤلاء الذين امتحنهم المأمون وأجابوه بخلق القرآن كانوا هم السبعة الذين امتحنوا في أول اعلان، واعيد امتحانهم بحضرة المأمون.
ابن الأثير. الكامل في التاريخ ٥/٢٢٣.
ابن تغري بردي. النجوم الزاهرة ١/٦٣١، ٢/٢٠٣ ط مصر الأولى.

العباسية صامداً متحدياً.

وقد أثار صمود ابن حنبل سخط المأمون وغضبه، وقد وضح ذلك في اعلاناته التي تلت اعلانيه الأولين، فقد لجأ الى لغة جديدة: اذ اعتبر كل ممتنع عن القول بخلق القرآن جاهلاً بأمر دينه، وأسقط عنه التوحيد، اذ لا توحيد في رأيه لمن لا يقر بأن القرآن محدث مخلوق(١)، وقد استعان بشواهد سمعية من القرآن ليدلل على أن القرآن مخلوق فيما كان أهل الحديث والفقهاء يجيبون المعتزلة على سؤالهم لهم: هل القرآن مخلوق، أم حادث؟:

«نحن نقول أن القرآن ليس مخلوقاً، ولا حادثاً، لأن ذلك غير مذكور في القرآن ذاته، ولا في أحاديث النبي (ص) ولا نستطيع أن نحل هذه المسألة على ضوء العقل»، وكان هذا الموقف الذي تميز به أحمد بن حنبل والحنابلة أثناء المحنة، بينما كان المأمون قد أورد نصوصاً من القرآن يدل ظاهرها على الخلق نحو قوله تعالى «بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ»(٢) وفسر المأمون الآية على النحو الآتي: إن إحاطة اللوح بالقرآن، يعني أن القرآن مخلوق، إذ لا يحاط إلا بمخلوق»(٣)، وقد نظر هذه الفكرة القاضي المعتزلي فيما بعد الذي يرى أن الله تعالى متكلم لم يزل، تكلم بالقرآن أولاً وأثبته في اللوح المحفوظ، ثم أمر جبريل بانزاله حالاً بعد حال، أي أنه تعالى خلق القرآن بعد أن لم يكن»(٤).

واستعان المأمون بقوله تعالى «لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه»(٥)، فجعل تعالى له (للقرآن) أولاً وآخراً ودل عليه أنه محدود مخلوق(٦).

(١) راجع الطبري. تاريخ الرسل والملوك ١١/١١٣١ ط خياط بيروت.
(٢) سورة البروج، آية ٢١.
(٣) انظر الطبري. تاريخ الرسل والملوك (نص الاعلان الثالث) ١١/١١٢٥ ـ ١١٣١.
(٤) راجع القاضي المعتزلي. المغني. خلق القرآن ٧/٧٩، ٨١ ط مصر الأولى.
(٥) سورة فصلت، آية ٤١ـ٤٢.
(٦) راجع الطبري. تاريخ الرسل والملوك ١١/١١٢٥ـ١١٣١.
وانظر القاضي المعتزلي. خلق القرآن ٧/٨١.

ويستمر المأمون بايراد مثل هذه الآيات التي يدل ظاهرها على معنى الخلق والايجاد والحدوث، وينتهي الى أن تسمية الله للقرآن «قرآناً، ذكراً، إيماناً، نوراً، هدى، مباركاً، عربياً، وقصصاً» كل هذا يشير الى معنى واحد وهو أن القرآن محدث مخلوق(١).

ولجوء المأمون الى هذا الاحتجاج يهدف بدون شك الى تأصيل فكرة خلق القرآن من خلال القرآن نفسه، وهو منهج معتزلي اعتاد المعتزلة عليه جميعاً في تفسير اصولهم كلها.

ومهما يكن فالذي يبدو لنا أن المأمون كان أول المعتزلة الذين حاولوا أن يجدوا لهذه القضية ما يبررها من خلال ما احتج به وأفاض بحثاً في كل آية يدل ظاهرها على معنى الخلق، تعزيزاً لموقفه وتبريراً لاستمرار المحنة» فاذا كان للقرآن أول وآخر فهو محدود، ولما كان محدوداً فهو محدث مخلوق، لأنه غير الله تعالى، باعتباره قديماً، ويتنافى المخلوق والقديم، إذ لو صحَّ قدم القرآن، لوجد قديمان، الله، والقرآن، وفي ذلك ثنائية واضحة ينبغي اثبات تهافتها واسقاط مقالتها والتصدي لمن يقرها أو يقول بها.

إلا أن المحدثين ومن وقف معهم في رفض مقالة خلق القرآن، والذين امتحنوا أجابوا باجابات غامضة، او استتر بعضهم وراء العبارات الحرفية التي وردت في القرآن، فلاذ بها، حتى أحمد بن حنبل الذي اكتفى بالقول «إنه كلام الله لا أزيد عليها»(٢).

مثل هذه الاجابات دفعت المأمون الى أن يصل بالمحنة حداً عالياً، فقد أطلق على الفقهاء، لقب: «متصنعة اهل القبلة»، بل أمر بامتحان من كان ينسب الى الفقه ويعرف بالجلوس للحديث وينصب نفسه للفتيا بدار السلام (بغداد)(٣):

(١) الطبري. تاريخ الرسل والملوك ١١٢٨/١١.
(٢) راجع. تأريخ اليعقوبي ٥٧١/٢ ط ليدن ١٨٨٣.
وأبو الفداء. المختصر في تاريخ البشر ٣٠/٢، ٣١.
(٣) راجع ابن تغري بردي. النجوم الزاهرة ٢٤٣/٢.

(وآمرك من لم يقل منهم أنه مخلوق، بالامساك عن الحديث في السر والعلانية... فان تاب فأشهر أمره وامسك عنه، وان أصر على (شركه) ودفع أن يكون القرآن مخلوقاً بكفره وإلحاده فاضرب عنقه، وابعث الى أمير المؤمنين برأسه).

ومثل هذا التصعيد يمثل مرحلة جديدة وغريبة ما ألفها الناس، ذلك الاندفاع الحاد لا سيما وقد شاء المأمون أن يذكر رجالاً كانت لهم مكانتهم في قلوب الناس فيضع مقابل كل منهم مثلمة عليه وتجريحاً فيه، لأن أحداً منهم لم يقر بمذهب المعتزلة أو يذهب مذهبهم.

(... وأما أحمد بن حنبل وما تكتب عنه، فأعلمه أن أمير المؤمنين قد عرف فحوى مقالتك وسبيله منها، واستدل على جهله وآفته بها..»(١).

(وأما سعدويه الواسطي، فقل له: قبح الله رجلاً بلغ التصنع للحديث والتزين به، والحرص على طلب الرياسة فيه).

(... ومن لم يرجع عن شركه فيمن سميت.. أو أمسك عن ذكره في كتابه هذا ولم يقل أن القرآن مخلوق... فاحملهم أجمعين الى معسكر أمير المؤمنين(٢)، فان لم يرجعوا ويتوبوا حملهم جميعاً على السيف)(٣).

ومثل هذا الاعلان يعطي القارىء صورة واضحة لأبعاد المحنة التي كانت بغداد مركزها وساحتها، كما يبدو واضحاً أن مثل هذا الاعلان كتب بلغة اعتزالية مخلصة أمينة لأصولها، بعد أن دانت الدولة بالاعتزال مذهباً رسمياً لها، ازاء ما قرره المأمون بانسلاخ كل ممتنع عن الاقرار بخلق القرآن انسلاخاً عن دينه يضعه في صفوف الكفار والمشركين، بمعنى أنه حكم

(١) راجع ابن تغري بردي. النجوم الزاهرة ٢٤٣/٢. ط مصر الأولى.
(٢) كان قد تولى اسحق بن ابراهيم إشخاص احمد بن حنبل وابن الوليد الكندي الا ان نعي الموت اتاهما في الطريق فعادا الى بغداد وكان المأمون قد توفى على النهر «البذندون» وهي قرية قريبة من طرسوس يوم الأربعاء لثمان خلون من رجب ٢١٨هـ، وكان قد بلغ من السن تسعاً وثلاثين سنة. راجع أبو حنيفة الدينوري. الأخبار الطوال ص ٤٠١ ط مصر ١٩٦٠.
(٣) راجع نص هذا الاعلان (الرابع) ابن الأثير. الكامل في التاريخ ٢٢٦/٥ وما بعدها.

بالكفر على من لا يقر الاعتزال في نفي الصفات، وهو بهذا الاعلان ينفذ قرار معتزلة بغداد الذين كفروا كل ممتنع عن القول بخلق القرآن.

بل ويحقق شرط البغداديين الصعب «فإن دخلوا في قولنا الذي هو التوحيد وفي قولنا في القدر، والاقتلناهم»(١).

ونفذ المأمون هذا الشرط باعلانه «فان لم يرجعوا و يتوبوا (عن القول بقدم القرآن) حملهم جميعاً على السيف، تقرباً الى الله عز وجل بما أصدره من الحكم»(٢).

ومثل هذا التنظير لأفكار معتزلة بغداد يعني بالضرورة أن فكرة خلق القرآن التي تتفرع عن مبدأ التوحيد كاحدى قضاياه، يجب انفاذ هذه العقيدة بقوة السلاح تحقيقاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحق كل ممتنع عن الاقرار بعقيدة المعتزلة.

وهذا ما أوضحه المأمون في اعلانه الذي كتب بلغة اعتزالية بغدادية مسؤولة ويعني أيضاً أن المأمون لم يكن مندفعاً بالمحنة دون وضع مذهبي محدد، وايجاد ضوابط تحكم تنفيذها بمسؤولية مذهبية.

ولا شك أن المأمون وضع المحنة بمنظور معتزلي، بعد تفسير ما تعنيه عقيدة نفي الصفات وخلق القرآن والحجج التي ساقها في تأكيد رأيه، ودعم موقفه.

ولما توفي المأمون سنة ٢١٨ هـ، آلت الخلافة الى أخيه المعتصم (٣)،

---

(١) الأشعري. مقالات الاسلاميين ـ ١٣٣/٢ وما بعدها ط مصر ١٩٥٠.

(٢) راجع نص الاعلان الرابع. ابن الأثير. الكامل في التاريخ ٢٢٦/٥، ومابعدها.

(٣) ابو اسحق محمد المعتصم بن هارون الرشيد تولى الخلافة بعد موت أخيه المأمون في أول رمضان سنة ٢١٨ هـ. وقيل ان الجيش انقسم على نفسه، فنهم من كان يبايعه، ومنهم من كان يطالب بالخلافة للعباس بن المأمون، فأرسل المعتصم الى العباس الذي بايعه امام الجيش فهدأت الثائرة.
راجع الطبري. تاريخ الرسل والملوك ١١٣٩/١١ ط خياط بيروت.

الذي تابع أخاه في المحنة وقام بمهامها، بعد أن نفذ وصية المأمون في أحمد بن أبي دواد المعتزلي البغدادي... «وأبو عبدالله أحمد بن أبي دواد فلا يفارقك وأشركه في المشورة»(١).

وكان المعتصم دقيقا في تنفيذ هذه الوصية فلم يكن يتخذ قرارا علنيا كان أو سريا الا بمراجعة وزيره ابن أبي دواد، الذي حثه على الاستمرار في المحنة، ونشر عقائد المعتزلة في التوحيد والعدل (٢). حتى تفاقمت المحنة ووصلت سنة ٢٢٠ هـ الى ذروتها، بعد أن انتشرت حلقات الامتحان في كل مكان لفقهاء الاتباعية وقضاتهم ومفكريهم فيما كان المعتصم قد أطلق عماله وممثليه في المدن والولايات لامتحان الناس ونشر آراء المعتزلة (٣).

وتولى احمد بن أبي دواد امتحان احمد بن حنبل، وقيل أنه والزيات (٤) حرضا المعتصم على قتله، بعد ان ظل مصرا على رأيه، وامتناعه عن القول بخلق القرآن (٥).

وحين جاء الواثق (٦) (٢٢٧ ـ ٢٣٢ هـ) كان فرح المعتزلة غامرا، وأملهم فيه قويا، فقد كان مقتديا بأبيه المعتصم في انتصاره للفكر المعتزلي فباشر مهام المحنة بنفسه، وكتب الى ولاته وقضاته ضرورة الاستمرار بالمحنة والتشديد على كل من يرفض القول بخلق القرآن.

---

(١) اليافعي. مرآة الجنان ١٢٥/٢ ط بيروت ١٩٧٠.

(٢) راجع الدميري. حياة الحيوان الكبرى ٧٩/١ ط مصر ١٩٦٣.

(٣) المصدر السابق ونفس الصفحة.
وانظر حسن ابراهيم حسن تاريخ الاسلام السياسي ١٦١/٢ ط مصر الرابعة ١٩٦٤.

(٤) محمد بن عبد الملك أبان بن حمزة اشتهر بابن الزيات، كان عالما واديبا ولد سنة ١٧٣هـ استوزره المعتصم وحين توفى ظل وزيرا في عهد الواثق وتوفى سنة ٢٣٣ هـ حرقا في التنور الذي صنعه ليعذب به المطالبين بالاموال من ارباب الدواوين. راجع ابن النديم الفهرست ص ١٧٧ ط خياط بيروت ١٩٦٤. وابن خلكان. وفيات الاعيان ٧٠/٢.

(٥) راجع الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١٥٣/٤، ١٥٤ والاصفهاني. الأغاني ٢١١٧ ط مصر ١٩٥٠.

(٦) الواثق أبو جعفر هارون بن المعتصم (١٩٦ ـ ٢٣٢ هـ). راجع الحافظ الذهبي. العبر في خبر من عبر ٤١٢/١ ط الكويت ١٩٦٠.

واذا كانت المحنة في عهدي المأمون والمعتصم قد تحددت بين علماء الكلام والقضاة والفقهاء (١) فقد كان الواثق أكثر الخليفتين اندفاعا في المحنة، فأطلقها، اطلاقاً، اذ جعلها عامة في الناس ولم ينج من الامتحان حتى ائمة المساجد ومؤذنيها (٢).

ويبدو أن الأمور قد ساءت في هذا العهد، وقد وضح استياء الناس وبرمهم من المحنة، وكان رد الفعل المقابل قويا هذه المرة، فقد حركت نقمته أحمد بن نصر الخزاعي الذى حاول مجابهة السلطة بحركة انقلابية، مستهدفا بالدرجة الأولى إنهاء المد المعتزلي ووضع حد للمحنة والقائمين عليها، الا أن حركته احبطت واعتقل، وامتحن، فرفض القول بخلق القرآن فدفع حياته ثمنا لرفضه، واعدم صلبا في بغداد سنة ٢٣١ هـ.

وكانت بغداد قد شهدت في هذه السنة ٢٣١ هـ تحولا خطيرا بعد أن بدأ الخليفة الواثق انفاذ عقيدة المعتزلة في نفي الصفات وخلق القرآن بقوة السلاح في وجه من يرفض القول بخلق القرآن (٣).

(١) راجع اليافعي. مرآة الجنان ١٠١/٢ ط بيروت ١٩٧٠ والذهبي العبر ٤١٢/١.
وانظر حسن ابراهيم. تاريخ الاسلام السياسي ١٦١/٢ ط مصر الرابعة ١٩٦٤.

(٢) راجع ابن تغري بردي. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ٢٥٩/٢. وانظر اليافعي. مرآة الجنان ١٠١/٢.

(٣) راجع تأريخ اليعقوبي ٥٨٩/٢ ومابعدها ط ليدن ١٨٨٣.

...واذا جاء القرن الثالث الهجري الذي شهد تحولا واضحا في الفكر الاعتزالي الذي انسحب من حلقات الدرس في البصرة الى ساحة بغداد، ليواجه أصحاب الفكر التقليدي بكل اتجاهاته وآرائه، ولينفجر الصراع بين المعتزلة ومعارضيهم بعد أن تطوع النظام العباسي (المأمون، المعتصم، الواثق) مختاراً وبكل ثقله ليحتضن الاعتزال مذهباً وسياسةً، وبعد ان كان المعتزلة البغداديون (ثمامة، وجعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب، والمردار، واحمد بن أبي دواد) قد هيأوا بمقالاتهم، ومواقفهم الأذهان لفكرة خلق القرآن، وصولا الى الناس من خلالها باعتبارها تمثل الحد الفاصل بين الفكر العقلي وبين التفكير السلفي النقلي.

وبهذا الفهم كانت المحنة تستهدف بالدرجة الأولى ايجاد نمط جديد من التفكير ازاء قضية التوحيد من خلال نفي التشبيه واسقاط التجسيم. وكان منطقيا ان تغذي المحنة الخلاف وتعمقه بين المعتزلة ومعارضيهم من ذوي الاتجاهات المحافظة حتى تحول في شبه مواجهة مباشرة بين الفريقين، واتخذ فيما بعد صورة وصفها المؤرخون (بالارهاب والتعذيب) مما دفع هؤلاء الى أن يبالغوا في تصوير المعتزلة ويطلقوا عليهم ألقاباً رخيصة وينسبوا اليهم تهما تفتقد ابسط قواعد البحث التأريخي والتقاليد الاخلاقية.

فاعتبروا المعتزلة، مارقين سياسيا، وفوضويين اجتماعيا، وضالين دينيا (١).. وما الى ذلك من الألقاب التي نستطيع أن نعتبرها في ضوء سردنا التاريخي (للمحنة) رد فعل للالقاب التي خلعها دعاة المحنة على الفقهاء والمحدثين فقد اعتبرهم البغداديون «مشبهة ومجسمة» ولقبهم المأمون بـ «متصنعة أهل القبلة» ـ بل عمد الشهرستاني والبغدادي والاسفراييني وغيرهم الى طعن المعتزلة في رجالاتهم بعد أن عجزوا في تفنيد آرائهم،

(١) انظر مثلا: الشهرستاني. الملل والنحل ٢٩/١، ٣٠ ط مصر ١٩٦٨.

فرموهم بالزندقة والخروج على الاسلام، وكل ماساقوه في هذا الصدد منقول عن تشنيعات الخارجين على المعتزلة وفي مقدمتهم ابن الراوندي، بل كثيرا مانجد البغدادي يتابع ابن الراوندي في كتاب (فضيحة المعتزلة) فقرة، فقرة (١).

ومهما يكن من أمر، فقد كانت المحنة تمثل توجها جديدا للدفاع عن مبدأ التوحيد بالفهم المعتزلي الخاص، واذا كانت المعتزلة قد امتحنت علماء لهم مكانتهم في نفوس المسلمين، فقد برروا ذلك على لسان الجاحظ... «فنحن لم نكفر الا من أوسعناه حجة ولم نمتحن الا أهل التهمة» (٢).

وان كنا نؤمن بوجاهة هدف المعتزلة في نفي الصفات وملاحقة خصوم الاسلام. فان ذلك لايعني اقرارنا التام لنتائج المحنة، أو قبولها تماما. وان كنا نسلم بسلامة مبدئها لأنها استهدفت أولا، وقبل كل شيء ترشيد النزعات السلفية والاتجاهات النقلية، وايجاد قدر من النظر العقلي في تفسير القضية الدينية.

فيما كان حماس المعتزلة المذهبي في بعض الأحيان يفوق حماسهم الديني، وكان من نتائجه ردة فعل عنيفة مضادة تمثلت في أولى محاولة انقلابية أخفقت، وتابعها معارضة لآرائهم تمثلت في سيل من التهم القاسية التي وجهها اليهم الامام أحمد بن حنبل الذي اعتبر (علماء الكلام زنادقة) (٣).

أو فيما قاله أبو يوسف، عن أبي حنيفة: «من طلب الدين بالكلام تزندق» (٤).

---

(١) انظر البغدادي. الملل والنحل ص ١٢١ ط بيروت ١٩٧٠.
وانظر أيضا الشهرستاني. الملل والنحل ص ١٢١ ط مصر ١٩٦٨.

(٢) ابن حسان. الفصول المختارة ١٣١/٢ ط مصر الاولى ١٩٠٦.

(٣) الغزالي. إحياء علوم الدين ٨٤/١ ط مصر الاولى.

(٤) المرجع السابق ونفس الجزء والصفحة.

وتابعوا هجومهم بقولهم «ان العبد ان لقى ربه بكل ذنب سوى الشرك خير من أن يلقاه بالكلام» (١).

هكذا وضع السلفيون، المعتزلة في صفوف المشركين والكفار ومرتكبي الكبائر.

وعندما جاء المتوكل، أصدر أوامره بترك النظر والمباحثة في الجدال والترك لما كان عليه الناس أيام المأمون والمعتصم والواثق. و «أمر الناس بالتسليم والتقليد، وأمر الشيوخ المحدثين باظهار السنة» (٢).

ومثل هذا الفعل كان يعد انتصارا حاسما للفكر السلفي التقليدي الذي وقع تحت اختبار المحنة وعانى رجاله وعلماؤه كثيرا منها، وقد كان صدى اعلان المتوكل في نفوس العامة مدهشا وغريبا، فرغم أنه كان شغوفا بالنساء معاقرا للخمرة — يكاد لايفيق منها (٣)، فقد بالغ العامة في الثناء عليه حتى قيل فيه: «الخلفاء ثلاثة: أبو بكر الصديق يوم الردة، وعمر بن عبد العزيز في رده المظالم، والمتوكل في احياء السنة» (٤).

وقامت الثورة ضد المعتزلة بعد أن كتب المتوكل الى ولاته وعماله في كل المدن والآفاق: «بترك عقيدة المعتزلة والاتجاه الى السنة والجماعة» (٥).

وكان هذا التحرك السريع من المتوكل، قد وضع المعتزلة امام قدرهم،

---

(١) المرجع السابق.
(٢) راجع ابن الاثير. الكامل في التاريخ ٤٧/٧

(٣) راجع أبو الفداء. المختصر في التاريخ ٧١/٣، ١٠٠.
وابن الاثير. الكامل في التاريخ ٤٥٥/٧.
والفاسي الجمان في مختصر اخبار الزمان (مخطوط) ورقة ١٩٠
وانظر ابو حيان التوحيدي. الذخائر والبصائر ٢٧٨/١ ط مصر.
(٤) راجع السبكي. طبقات الشافعية الكبرى ٢١٥/١ ط مصر (بدون تاريخ).
(٥) نفس المرجع السابق ٢١٥/١.

فقد أضاع عليهم مابنوه خلال مائة سنة، لتأخذهم نوبة من النوم طويلة لايفيقون منها، الا في الربع الأخير من القرن الثالث الهجري.

ولم يكن غضب المتوكل على المعتزلة ومصادرة حريتهم وملاحقة رجالهم هي وحدها التي كتبت نهايتهم، بل كان ذلك النجاح الذي أحرزه أحمد بن حنبل الذي كان صموده ورسوخه مثار اعجاب دائم عند أتباعه حتى الآن، ولقد نجح مؤرخو الكلام في رسم ملامح أحمد بن حنبل بصورة بطل تحمل عذابات السلطة العباسية واضطهاد المعتزلة من أجل ايمانه بعقيدته.

وان الأشعري الذي أسهم في هدم الفكر المعتزلي كان فيما مضى من تلاميذهم النشطين، فاستخدم الأساليب الجدلية ذاتها، وقرر في النهاية: أن مذهب المعتزلة كان مذهبا خاطئا، وعلى أسس تعاليمه تأسس المذهب الأشعري المتبع عند أهل السنة (١).

وتم انتصار التيار النقلي على الاعتزال تماما بظهور الغزالي الذي وجه نشاطه الى الاشادة بمذهب السنة والحط من شأن المعتزلة والاعتزال والفلسفة (٢).

من هنا، حوصر الاعتزال من كل جانب وألحقت به الهزائم تلو الهزائم، ولكن مع اعترافنا بفداحة الخطأ الذي أنتجته المحنة ومسؤولية المعتزلة عنها، فان اخماد حركتهم أضاع على المسلمين فرصة هذه الثورة العقلية الكبرى التي كانت تستهدف بناء الفكر الاسلامي على أساس عقلي يستنهض الهمم للدفاع عن الاسلام ومواجهة خصومه وايقاف غزواتهم الفكرية المعادية.

(١) مورغان. الاسلام الصراط المستقيم ١/١٢٠، ١٢١ ط بيروت ١٩٦٣، وانظر المقريزي. الخطط المقريزية ٤/١٨٤

(٢) راجع حسن ابراهيم. تاريخ الاسلام السياسي ٣/٢١٩ ط مصر رابعة ١٩٦٤.

الفصل السادس

التوحيد والعدل في مدرسة بغداد المعتزلية الكلامية

مقدمة في مباحث العدل والتوحيد.

أولا: مباحث التوحيد:

أ ــ مشكلة الصفات.

١) العلم والقدرة.

٢) الرؤية.

ب ــ الله والعالم.

١) نظرية الجوهر الفرد (الجزء الذي لايتجزأ).

٢) الأجسام.

٣) عناصر الجسم.

٤) الأجسام والاعراض.

٥) الأعراض.

٦) صفات الأعراض.

٧) الحركة والسكون.

٨) علاقة الحركة بالجسم.

٩) بداية الحركة ونهايتها.

ثانيا: مباحث العدل:

١) الصلاح والأصلح.

٢) الاستطاعة.

٣) الثواب والعقاب.

٤) الآجال.

٥) التوبة والعفو الالهي.

ثالثاً: آثار الخلاف بين المعتزلة في العدل والتوحيد ونتائجه.

مقدمة

في مباحث العدل والتوحيد في مدرسة بغداد المعتزلية

نجح معتزلة القرن الثالث الهجري في مهام توظيف الفكر الفلسفي في تطوير الكثير من مباحثهم الكلامية، والتدقيق في فروع أصولهم فأحدثوا قضايا كثيرة «التولد، الجوهر، الجزء الذي لايتجزأ، الصلاح والأصلح»، وقد استدعاهم هذا الاحداث لمثل هذه القضايا الى اعادة البحث في بعض مواقفهم السابقة على قراءاتهم الفلسفية، بعد أن كانت تعتبر نهائية في مدرسة واصل بن عطاء الأولى، فعمقوا مباحث العدل والتوحيد، بصيغ جديدة، متطورة من خلال تلك المناظرات الطويلة بين مدرستي البصرة وبغداد، والتي انتجت في نهاية الامر خلافات في الرأي إزاء هذه القضايا مما شكل ملامح جديدة لفكرهم بمدرستيه البغدادية والبصرية. وكان المعتزلة كثيرو النقد فيما بينهم، ولم يتساهلوا مع أي واحد منهم اذا ماجاء بأمور مخالفة لأصولهم، حرصا منهم على اصولهم وتمسكا بمذهبهم، ودفاعا عن دينهم.

فلقد طردت المعتزلة من صفوفها الكثيرين منذ أن حاول بشار بن برد (١) أن يعرض اصول المعتزلة بتفسير ذاتي نتيجة قناعة شخصية حتى وقوفه

(١) بشار بن برد (المتوفى سنة ١٦٨هـ) من أعظم شعراء البصرة في القرن الثاني الهجري، مدح شيخه واصل بن عطاء، ثم انقلب عليه بعد ان تزندق، وأصبح شعوبيا ينتسب على الصعيد المذهبي الى فرقة الكاملية (احدى فرق الغلاة)
راجع القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٤٣ ط مصر الاولى ١٩٧٢،
وراجع ايضا شارل بلات. الجاحظ ص ٢٥١ ط دمشق ١٩٦١.

في صف الزنادقة، وكذلك الحال بالنسبة لأبي عيسى الوراق (١) وضرار بن عمرو (٢)، ويحيى بن كامل (٣)، وابن الراوندي (٤)، وعباد بن سليمان (٥)، وحفص الفرد (٦) واحمد بن حائط (٧)، والفضل الحدثي (٨) وغيرهم.

واذا كان المعتزلة لم تتساهل مع هؤلاء وطردتهم من صفوفها فانها أيضا كانت حريصة على مبدأ النقد الذاتي (٩) المذهبي ايمانا منهم ان الخلاف في الفروع بينهم ليس بمستكره ، فقد كان الكعبي مثلا ينتقد استاذه الخياط، وربما يخالفه، وقد قيل أنه وضع عليه كتابا نقض فيه رأيه لنفيه الحجة في أخبار الآحاد (١٠).

---

(١) خرج من المعتزلة وانضم الى الرافضة وكان شعوبيا زنديقا. راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ١٤٩، ١٥٠، ١٥٢ ط مصر ١٩٢٥.

(٢) كان معتزليا ثم أصبح من المجبرة، ورد على المعتزلة. راجع العسقلاني. لسان الميزان ٢٠٣/٣.

(٣) كان يذهب مذهب المعتزلة، ومن أصحاب بشر المريسي، ثم انتقل الى مذهب الأباضية، وهاجم المعتزلة.
راجع ابن النديم. الفهرست ص ١٨٢ ط بيروت ١٩٦٤.

(٤) كان معتزليا عده القاضي في الطبقة الثامنة ثم أظهر الالحاد فأقصته المعتزلة عنها، ويعد من أبرز خصوم المعتزلة الى جانب الأشعري.
راجع القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٩٧ ط مصر ١٩٧٢.

(٥) عباد بن سليمان (المتوفي سنة ٢٥٠ هـ) كان معتزليا، ثم أصبح من الزنادقة فهاجم المعتزلة ورد عليهم.
راجع ابن النديم. الفهرست ص ٢٦٩، ٢٨٠.

(٦) كان معتزليا ثم أصبح من أئمة الجبرية. هاجم المعتزلة ونقد آراءها. راجع ابن النديم. الفهرست ص ١٨٠

(٧) ابن حائط (٢٣٢ هـ) راجع الانتصار ص ١٤٩.

(٨) الحدثى (٢٥٧ هـ) المصدر السابق.

(٩) في رأي القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ) ان الاختلافات الفكرية بين المعتزلة لا تعني شيئا ذلك ان مخالفة التابع للمتبوع في دقيق الكلام ليس بمستنكر. فقد كان أصحاب أبي حنيفة يخالفون أبا حنيفة نفسه وكذلك أبو علي خالف الشحام.
راجع القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ١٠٢ ط مصر الاولي ١٩٧٢.

(١٠) راجع القاضي المعتزلي طبقات المعتزلة ص ١٠٢. والبغدادي الفرق بين الفرق ص ١٨٠ ط مصر.

وقد نقض البغداديون عدا البصريين كثيرا من مواقفهم، وكان في مقدمتهم بشر بن المعتمر الذي وضع خمسة مؤلفات في الرد على رجال معتزلة البصرة، النظام والاصم وابى شمر وأبي خلدة والعلاف (١).

ووضع المردار كتابا فند فيه آراء أبي الهذيل العلاف، دعاه «فضائح أبي الهذيل» (٢).

وللأسكافي البغدادي كتاب عن النظام قيل أنه نقض عليه معظم آرائه (٣)، وثمة كتاب آخر لجعفر بن حرب نقض فيه آراء أبي الهذيل (٤)، الذي كان قد تتلمذ عليه في البصرة قبل أن يفد الى بغداد ويصبح من أعلام معتزلتها.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، كان معمر بن عباد، وعلي الاسواري قد وضع كل منهما كتابا في الرد على شيخ مدرستهم أبي الهذيل (٥).

وهاجم البصريون الأسكافي البغدادي لقوله ان الله تعالى يقدر على ظلم الاطفال والمجانين، فيما لايستطيع فعل ذلك في العقلاء (٦).

---

(١) راجع ابن النديم. الفهرست ص ١٦٢ ط بيروت ١٩٦٤.
وابن المرتضى. طبقات المعتزلة ص ٥٨ ط بيروت الاولى ١٩٦١.
والسيد المرتضى. الأمالي ص ١٣٢ ط مصر الاولى ١٩٠٧.
وانظر تراجم الرجال والكتب في الفصل الثاني من هذه الرسالة.

(٢) انظر البغدادي. الفرق بين الفرق ص ١٦٦.

(٣) انظر البغدادى الفرق بين الفرق، ص ١٦٦

(٤) كان جعفر بن حرب قد نقض على النظام رأيه وامطله لنفيه الجزء الذي لايتجزأ وكان النظام قد واجه هجوما شديدا من المعتزلة والفرق الاخرى لقوله بهذا القول واعتبروه بدعة أو قولا ماأتاه احد من قبله.
راجع البغدادي الفرق بين الفرق ص ١٣٣.

(٥) الخياط المعتزلي الانتصار ص ١٣ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

(٦) الاساس الذي بنى عليه الاسكافي موقفه يتلخص بأن الله تعالى يقدر على الظلم الا انه لايوقعه، لان الاجسام تدل على ان الله تعالى لايظلم كذلك فان الاجسام لايمكن أن تتجرد عن عقولها. راجع القاضي المعتزلي. المغني. التعديل والتحوير ١٢٨/٦ ط مصر الاولى.

وناظروا بشر بن المعتمر في اللطف حتى رجع عنه وتاب قبل موته (١) ووضع أبو هاشم الجبائي كتابا أسماه «البغداديات» قيل أنه فند موقف معتزلة بغداد فيه في جملة مسائل (٢).

وتصدى البصريون في مناظراتهم لبشر بن المعتمر وجعفر بن مبشر في مسألة القرآن، لقولهما: ان الناس لم يسمعوه على الحقيقة، وان ما في المصاحف ليس بكلامه تعالى الا على المجاز(٣).

هكذا كان المعتزلة فيما بينهم، شديدي النقد لمن تطرف فيهم، حماية لمذهبهم وتعميقا لمباحث أصولهم، اذ كانوا ينطلقون من كل ذلك من خلال ايمانهم بحرية الفكر في النقد والرد والمناظرة، والرفض أحيانا، فقد دفعهم ذلك كله الى أن يتحمسوا لخلافاتهم الجانبية والفرعية حماسة لا تقل عن تحمسهم لعقائدهم الأصلية، حتى بدا الاعتزال وكأنه يقف على أرضية متحركة، بعد أن هددت أصوله الانقسامات التنظيمية، فافترق المعتزلة الى عدد من المحاور والفرق (٤) بعد أن كانوا قد افترقوا جغرافيا وفكريا الى

(١) القاضي المعتزلي المغني اللطف ٤/١٣ ط مصر الاولى. والقاضي ايضا. شرح الاصول الخمسة ص ٥٢٠، ٥٢١ ط مصر الاولى ١٩٦٥. وانظر الخياط المعتزلي. الانتصار ص ٦٥ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

(٢) امام الحريني (الجويني) الشامل في اصول الدين، ص ٤٧١ ط مصر ١٩٦٩.

(٣) اتفق المعتزلة في النهاية: ان الله خلق القرآن في اللوح المحفوظ فلا يجوز أن ينتقل من هذا اللوح الذي حفظه الله فيه. اذ ان مثل هذا الانتقال يبدو مستحيلا وكذلك وهو المهم: لايمكن ان يكون الشيء الواحد في مكانين في وقت واحد. وعلى هذا الاساس فالناس لم يسمعوا القرآن على الحقيقة، ذلك أن القرآن الذي في المصاحف ليس بكلام الله الا على المجاز، وهو عبارة عن حكاية عن المكتوب الاول في اللوح المحفوظ.
راجع الخياط. الانتصار ص ٨٢، ٨٣.

(٤) افترق البصريون، واصلية، العمرية، الهذلية، النظامية، الاسوارية، المعمرية، الهشامية، الجاحظية، بل افترق الجبائيان (الاب وابنه) الى فرقتين الاولى الجبائية نسبة الى الاب ابي علي والاخرى البهشمية (نسبة لابي هاشم الابن) وكلا الجبائيين من مدرسة البصرة.

مدرستي بغداد والبصرة.

وكانت أولى ملامح هذه المحاور ظهور الحائطية والحدثية، وتبع ذلك ظهور تيارات فردية متطرفة في عقائدها داخل نطاق المعتزلة أنفسهم.

واذا كان المعتزلة قد نجحوا في تطهير صفوفهم من هؤلاء(١)، فان التيارات المتطرفة لم تنته تماما، وكان انعكاس ذلك لدى فرق المخالفين الذين استفادوا كثيرا من انقسامات المعتزلة وتعدد محاورها، حتى عيرهم ابن قتيبة بذلك، واعتبر ذلك حجة عليهم فقال «ان المعتزلة أشد الناس اختلافا لايجمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين» (٢)، وذهب البغدادي الى القول «ولم يقتصر الأمر بين رجال الاعتزال على الجدل والمناظرة بل تعداه الى التكفير في أمور الخلاف، فكان المعتزلة البصريون يكفرون البغداديين، والبغداديون يكفرون البصريين» (٣)، وبقدر مايمثل هذا الرأي من مبالغة فان المعتزلة لم تتفق في أكثر فروع أصولها، مما جعلها عرضة لمثل هذه الاتهامات.

(١) راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ١٤٨ — ١٥٠ ط مصر الاولى ١٩٢٥.
(٢) ابن قتيبة. تأويل مختلف الحديث ص ١٧ — ١٩ ط مصر ١٩٢٤.
(٣) البغدادي. الفرق بين الفرق ص ١٦٧ ط مصر ١٩١٠.

مباحث العدل والتوحيد
في مدرسة بغداد المعتزلية الكلامية

أجمع المعتزلة (البصريون والبغداديون) على القول بالأصول الخمسة، ويقع الخلاف بينهم في بعض المسائل الفرعية الجزئية على أن الأصلين الرئيسيين عندهم «التوحيد والعدل» ولهذا فان القاضي عبد الجبار في كتابه «المغني في أبواب التوحيد والعدل»(١) جعلها أصول الدين(٢). وجعل ماعدا ذلك من الوعد والوعيد والاسماء والاحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر داخلا في الشرائع. وأرجع النبوات والشرائع الى أصل «العدل» وكذلك «الوعد والوعيد» داخل في «العدل» ذلك أن الله تعالى الذي وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، لابد أن يفعل ذلك، ولايخلف في وعده ووعيده، ومن العدل أنه لايخلف ولايكذب، وأيضا «المنزلة بين المنزلتين» داخل في باب العدل، لأنه كلام في أن الله تعالى، اذا علم أن صلاحنا في أن يتعبدنا بإجراء أسماء وأحكام على المكلفين، وجب أن يتعبدنا به، ومن العدل أن لايخل بالواجب، وكذا الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»(٣).

---

(١) المغني في اصول الدين هو أهم كتب القاضي عبد الجبار المعتزلي و يكاد يكون موسوعة للاعتزال في العدل والتوحيد صدر منه حتى الآن اربعة عشر مجلدا من أصل عشرين مجلداً، فقد ستة منها.

(٢) والاصول عند المتكلمين هي معرفة الله بوحدانيته وصفاته ومعرفة الرسل بآياتهم وبالجملة كل مسألة يتعين فيها الحق بين المتخاصمين فهي من الاصول والدين قسمان: اصل وفرع، فالمعرفة اصل وهي موضوع اصول الدين، والطاعة فرع وهي موضوع علم الفقه.
راجع البغدادي. اصول الدين ص ١، ٢ ط استانبول سنة ١٩٢٨.

(٣) راجع القاضي المعتزلي. شرح الاصول الخمسة ص ١٢٢ ــ ١٢٣ ط مصر سنة ١٩٦٥.

أولا: مباحث التوحيد

آمن المعتزلة بعقيدة التوحيد، وأجمعوا على أن الله واحد لاشريك له، قديم، قادر، حي، ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر، عين واحد، لايدرك بحاسة.

ونظّر المعتزلة مبدأ التوحيد بقضايا كثيرة تدخل ضمن هذا الاصل من أصولهم.

الا أن أولى القضايا التي أولاها المعتزلة اهتماما خاصا، الكلام في الصفات ــ التي تشكل مذهبهم في التوحيد، مقابل مزاعم المشبهة في تشبيه الله في خلقه، وأصحاب التجسيم.

وكان طبيعيا أن تكون هذه القضايا موضع بحث دائم من المعتزلة أنفسهم، ورأينا أن نعتمد منهجا مقارنا بين مدرستي بغداد والبصرة، فيما تعرضت اليه المدرستان.

وفضلا عن مباحثهم في الصفات، فقد أضفنا موقفهم من العالم، استكمالا لمباحث التوحيد.

أ ــ مشكلة الصفات الالهية:

وضعت مدرسة واصل بن عطاء (سنة ١٣١هـ) هذه المشكلة في اطار عام، ولم تعطها عمقا أو وضوحا.

الا أن المعتزلة الذين تأثروا بالفكر الفلسفي اليوناني، بدأوا يعمقون مباحث الصفات، و يبرهنون عقليا على المقدمات الأولى التي وضعتها مدرسة واصل فيها.

وقد بدأ البغداديون ذلك بقولهم: ان الله عالم بذاته وليس بعلم زائد على ذاته، اذ أنه لوكان عالما بعلم، فاما أن يكون ذلك العلم قديما أو محدثا،

ولايمكن أن يكون قديما، لأن هذا القول يوجب وجود اثنين قديمين، مما يشكل ثنائية تتناقض مع مبدأ التوحيد.

لذلك لايمكن أن يكون علم الله علماً محدثا، لأنه لو كان كذلك، يكون قد أحدثه في نفسه أو في غيره، أو لا في محل، فان كان أحدثه في نفسه أصبح محلا للحوادث، وما كان محلا للحوادث فهو حادث، بالضرورة وهذا محال، واذا أحدثه في غيره، كان ذلك الغير عالما بما حله منه دونه، كما أن من حلّه اللون فهو المتلوّن به دون غيره، وكما أن من حلّته الحركة فهو المتحرك بها دون غيره، فليس ثمة ما يتبقى الا ان يكون أحدثه في لامحل. فلا يبقى الا الاقرار بأن الله عالم بذاته (١).

ومن خلال هذا الدليل العقلي، يلغي المعتزلة تصورات المشبهة والمجسمة الذين كانت تفسيراتهم تتسم بالمبالغة أحيانا، وتناقض رأي المعتزلة تماما، لذلك فالمعتزلة بتصورها للصفات وتفسيرها لها، ترى خطورة القول بأن الصفات قائمة بالذات، اذ لو صح مثل هذا القيام، لاستوجبت صفاته تعالى خصائص الأعراض، والأعراض محدثة، لأن القائم بالشيء محتاج اليه، اذ لولاه ماتحقق له وجود إلا به (٢)، وعندما يصبح (الله) محلا للأعراض فتكون النتيجة: أنه يلزم التركيب والتجسيم والانقسام، و يكون المركب مفتقرا الى أجزائه، وأجزاؤه غيره، والمفتقر الى غيره (ممكن) وليس بواجب الوجود في نفسه (٣).

ولهذا كان اتفاق المعتزلة على أن الله عالم بذاته، لا بعلم زائد على هذه الذات، كذلك الحال بالنسبة للصفات الأخرى.

وقد اتخذ العلاف رأياً آخر في هذه القضية، فقد قسم الصفات الى:

---

(١) راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ١١١/١١٢.

(٢) راجع الشهرستاني. نهاية الاقدام ١٩٩/٢٠٠ ط اكسفورد ١٩٣٤.

(٢) راجع جار الله المعتزلة ص ٦٤ ط مصر الاولى ١٩٤٧.

صفات ذات، وصفات فعل. وتتضمن الأولى: العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر... الخ... والقدم هي نفس ذات الله وليست أمرا زائدا على الذات فان علم الله هو الله وقدرته هى هو وحياته هي هو(١). ولهذا يقول: ان قلت ان الله عالم فقد ثبت لله علم هو الله ونفيت عنه جهلا ودللت على معلوم كان أو يكون، وكذلك اذا قلت: الله قادر فقد ثبت لله قدرة هي الله ونفيت عنه العجز ودللت على مقدور كان أو يكون، وكذلك اذا قلت الله حي... (٢)... الخ.

وأبو الهذيل يقرر هنا، أن هناك صفة وموصوفا، ولكن الصفة غير الموصوف في الخارج فهما متحدان في الخارج مختلفان في المفهوم، ولهذا قال: اذا قلت: الله عالم ثبت له علم هو الله ونفيت عن الله جهلا ودللت على معلوم كان أو يكون، فكان مفهوم الذات غير مفهوم العلم، وانما هو يريد ان ينفي فقط مايفيده الحمل من المغايرة في الخارج (٣).

أما صفات الفعل، فهي التي يجوز ان يوصف الباري بأضدادها وبالقدرة على أضدادها، كالارادة فتعالى يوصف بضدها من الكراهة (٤) يتبين لنا الفرق بين قول المعتزلة «ان الله عالم بذاته لايعلم» وبين قول أبي الهذيل العلاف «الصفة هى بعينها ذات».

(١) العلم والقدرة:

وتركز بحث موضوع الصفات في مدرسة بغداد في صفتي: العلم، والقدرة.

فقد جعل البغداديون بحثهم يدور في هاتين الصفتين، دون سواهما، ولهذا

(١) راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ٧٥ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

(٢) راجع الشهرستاني. نهاية الاقدام ص ١٨٠ ط اكسفورد ١٩٣٤.

(٣) الغرابي. أبو الهذيل العلاف ٣٩ ــ ٤١ ط مصر الثانية ١٩٥٤.

(٤) راجع الاشعري. مقالات الاسلاميين ٢٢٥/١ ط مصر ١٩٥٠. وانظر الغرابي. أبو الهذيل ص ٣٩.

يرون: لله علماً وأنه عالم، وله قدرة، وأنه قادر(١)، لأنه تعالى أطلق العلم بقوله «أنزله بعلمه»(٢)، وأطلق القدرة بقوله «ألم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة»(٣)، واذا كان المعتزلة البغداديون أطلقوا ذلك في العلم والقدرة، فانهم امتنعوا عن الاطلاق بالنسبة للصفات الأخرى(٤).

ورفضوا القول «حياة بمعنى حي، أو سمع بمعنى سميع».

وتفسير ذلك عندهم: «لله علم بمعنى معلوم، وله قدرة بمعنى مقدور «لقوله تعالى» ولا يحيطون بشيء من علمه»(٥) أي لا يحيطون بشيء من معلومه، والمسلمون اذا أرادوا المطر مثلاً قالوا: هذه قدرة الله، أي مقدوره، ولم يقولوا في شيء من صفات الذات الا في العلم والقدرة(٦).

واذا كان معتزلة بغداد قد أهملت الصفات الأخرى، بقولها: ان الباري شيء لا كالأشياء، وإنه لم يزل (عالماً) بالأشياء قبل كونها أجساماً وأعراضاً، وان الجسم جسم قبل كونه، مؤلف قبل كونه(٧)، فان اهمالها للصفات الأخرى لا يعني الغاؤها تماماً، بل أرجعوها كلها الى صفتي (العلم والقدرة)، فمعنى أنه حي، أنه (قادر). ومعنى أنه سميع أنه (عالم) بالمسموعات ومعنى أنه بصير أنه (عالم) بالمبصرات(٨).

(١) راجع الأشعري. مقالات الاسلاميين ٢٤٣/١ ط مصر ١٩٥٠.

(٢) سورة يس آية ٦٦.

(٣) سورة يوسف، آية ١٥.

(٤) خالف الأشاعرة معتزلة بغداد، فقالوا: ان الله حي عالم قادر له الحياة القديمة، والعلم القديم، والقدرة القديمة، والارادة القديمة، فيما كان البغداديون، كما هو واضح قد نفوا الصفات كلها (سوى العلم والقدرة).
راجع الجويني. الارشاد ص ٧٩ ط مصر ١٩٥٠.

(٥) سورة البقرة، آية ٢٥٥.

(٦) راجع الأشعري. مقالات الاسلاميين ٢٤٣/١، ١٧٣/٢.

(٧) المرجع السابق، ١٧٠/٢.

(٨) المرجع السابق، ٢٢٩/١. ط مصر ١٩٥٠.

ووفق هذا المنهج تابع معتزلة بغداد موقفهم في اعتماد العلم والقدرة، بالنسبة لموضوع الصفات، فقد ناقشوا موضوع (الادراك)(١) فقد قالوا: ان الله مدرك للمدركات إنه (عالم) بها وليس بكونه مدركاً (صفة) كما ذهب البصريون، الذين اعتبروا أن كونه تعالى مدركاً فهو (صفة) زائدة على كونه حياً(٢).

والتبرير الذي اتبعه معتزلة بغداد في رفضهم لموقف البصريين، هو أن مثل هذه الصفة يستحقها الواحد منا لكونه حياً بشرط صحة الحاسة وارتفاع الموانع»(٣)، الا أن خلاف الفريقين في هذه القضية محدود ذلك أن الذي يدل على أنه سميع بصير مدرك للمدركات هو أنه حيّ، لا آفة به، والموانع مرتفعة، فينبغي أن يدرك المدركات(٤).

اما الذي يدل على أن المدرك له بكونه مدركاً (صفة) هو أن أحدنا يفصل بين حاله اذا كان مدركاً وبين حاله اذا لم يكن كذلك.

وأوضح الأمور ما يجده الانسان في نفسه، ولا يمكن أن ترجع هذه النظرة الى كونه عالماً حياً(٥).

من خلال عرضنا لمشكلة الصفات في صورتها الأولى بعد أن كانت مهمة مدرسة واصل بن عطاء إبراز الخصائص الأساسية للفكر المعتزلي فقد رأينا أن البغداديين وطبقة أبي الهذيل العلاف البصرية قد تولّت بحث هذه

(١) الادراك: بمعنى الاحاطة بالشيء بكماله.
والادراك: حصول الصورة عند النفس الناطقة.
وله معنى ثالث: تمثيل حقيقة الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي أو اثبات، ويسمى (تصورا) ومع الحكم بأحدهما يسمى (تصديقا). راجع الجرجاني. التعريفات ص ١٠ ط تونس ١٩٧١.

(٢) راجع الجويني. الارشاد ص ١٦٦ وما بعدها ط مصر ١٩٥٠.

(٣) راجع القاضي المعتزلي. شرح الاصول الخمسة ص ١٦٨ ط مصر ١٩٦٥.

(٤) انظر الجويني. الارشاد ص ١٦٦.

(٥) راجع القاضي المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ١٦٨.

الخصائص وتنظيرها فلسفياً، ازاء المهمة الصعبة التي قدر لرجال المعتزلة أن يقوموا بها، دفاعاً عن عقيدة العدل والتوحيد، ووقوفهم من خلال هذه المباحث بعزم وحماس فكري لا مثيل له في وجه الحركات الفكرية المناهضة للاسلام، والتي كانت تكرس جهدها في اثبات الصفات لا تعاطفاً مع أهل الحديث كما قد يبدو، ولكن لدعم مزاعمها واعتقادها بوجود أكثر من إله واحد، كالمجوسية والدهرية، وغيرها. وقد ترتب على مبحث المعتزلة لموضوع الصفات، أن بحثوا في الرؤية وخلق القرآن، وكل ما يعزز مبدأ التوحيد ويسقط التشبيه والتجسيم.

(٢) الرؤية:

رفض المعتزلة أفكار التشبيه(١)، والتجسيم(٢)، وحاولوا البرهنة على إبطال كل فكرة تهدد مبدأ التوحيد الذي آمنوا به من خلال واقع نظريتهم في نفي الصفات. ولهذا كان البصريون متفقين مع البغداديين على مبدأ استحالة رؤية الله بالأبصار(٣) في الدنيا والآخرة.

وقد بدأوا في نفي الرؤية عنه تعالى في الدنيا بقولهم «فاننا لا نراه

(١) المشبهون الذين وقعوا في التشبيه المحض والتجسيم الصريح حتى فسروا آيات القرآن دون تأويل. وقالوا: ان لله يداً وقدماً ووجهاً، وان له جهة ينزل فيها، ولم يتوقفوا عند حد تأويل الآيات وإنما رووا عن النبي (ص) احاديث تؤكد التشبيه.
راجع الرازي. الزينة (مخطوط) ورقة ٢١٤، ٢١٩.
وانظر موقف المعتزلة من المشبهة (بتفصيل) القاضي المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ١٢٤، ٢٣٢، ٧٧٢ ط مصر الأولى ١٩٦٥.

(٢) المجسمة. لعلي الكرامية — نسبة الى أبي عبدالله محمد بن كرام — أكثر الفرق تجسيماً وهي امتداد للمشبهة وربما كانت أفكارهم واحدة، فالكرامية أطلقت على الله لفظ (الجسم) واعتبره بعضهم متناهٍ من الجهات وتحل الحوادث في ذاته.
راجع الأيجي. المواقف ص ٤٢٩ ط مصر الأولى ١٣٥٧هـ.
وفخر الرازي. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٦٧ ط مصر ١٩٣٨.

(٣) اتفق أبو الهذيل العلاف مع رفاقه المعتزلة على استحالة رؤيته تعالى بالابصار، الا انه أضاف (أن الله يرى في القلوب) بمعنى أننا نعلمه بقلوبنا.
راجع الأشعري. الابانة ص ١٣ ط حيدر آباد ١٣٢١هـ.

الآن، ولو افترضنا رؤيته لوجب أن نعلمه، لأن من حق ما نراه أن نعلمه على ماهو به، ولما كنا نفتقد العلم الضروري به، تعيَّن أنه ليس بمرئي لنا الآن»(١)، معنى ذلك في رأيهم، أنه لو تحققت الرؤية في الدنيا، لتحقق الحلول والمجاورة، من خلال اتصال رؤيتنا لذاته تعالى، اتصالاً مادياً، ولكان تعالى في صورة مجسمة.

وأيضاً، فلو جازت مثل هذه الرؤية لكان الله متحيزاً في مكان أمام الرائي، وتعالى الله أن يكون متحيزاً في مكان(٢). من هذا المنطلق أسقط المعتزلة ادعاءات المجسمة والمشبهة في امكانية الرؤية في الدنيا.

واذا كان المعتزلة قد قدموا أدلة منطقية على انتفاء الرؤية في دار الدنيا، فانهم ردوا على الأشعرية التي جوَّزتْ رؤية الله في الآخرة.

وقد اعتمد المعتزلة دليلين في نفي رؤية الله تعالى في الآخرة(٣)، وقد بدأوا بالدليل العقلي، فالرؤية تعني اتصال شعاع بين الرائي والمرئي

(١) راجع القاضي المعتزلي. المغني. الرؤية ٩٩/٤، ط مصر الأولى ١٩٦٥.
والقاضي أيضاً. المحيط بالتكليف ص ٢٠٨، ٢٠٩ ط مصر ١٩٦٥.

(٢) الخياط. الانتصار ص ٦٧، ٦٨ ط مصر الأولى ١٩٢٥.

(٣) كان الأشعري قد رد على المعتزلة في ذلك وجوز رؤية الله عقلاً وشرعاً، وقد وردت نصوص بوقوعها يوم القيامة، ومن ناحية أخرى مادام الله موجوداً ورؤيته تعالى لا تؤدي الى اثبات نقص أو محال عليه، ومادام الله قد أخبر عن وقوع هذه الرؤية للمؤمنين من عباده يوم القيامة، فيجب الايمان بذلك واعتقاده خلافاً للمعتزلة.
راجع الأشعري. الابانة ص ١٣ــ٢٠ ط حيدر آباد ١٣٢١هـ.
وانظر الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٠ (بتفصيل).

ويشترط في مثل هذا الاتصال تعين القوام المادي لها(١).

معنى ذلك أن هذا الاتصال يهدد مبدأ التوحيد المحض اذا كان بهذه الكيفية.

واذا افترضنا جواز رؤيته تعالى، فسنراه قديماً، عالماً، قادراً، حياً، لأن مثل هذه الصفات هي أخص أوصافه، ومثل ذلك يستحيل أيضاً، وعليه فانه تعالى لا يرى في الآخرة، كما لا يرى في الدنيا.

وقد لجأ المعتزلة الى «الاستدلال» في برهانهم الشرعي على نفي رؤيته تعالى(٢).

واعتمدوا قوله تعالى «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير»(٣)، والذي يقيم الدلالة في هذه الرؤية، هو ما قد ثبت من أن الادراك متى اقترن بالبصر لا يحتمل الا الرؤية، وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه البصر، ومثل ذلك يعتبر مدحاً يعود الى ذاته تعالى، واذا انتفى ذلك كان اثباته نقصاً، والنقائص لا تجوز عليه تعالى أبداً.

وتابع المعتزلة تأويل الآيات التي ينفي ظاهرها الرؤية بما يوافق منهجهم في التوحيد ونفي الصفات.

(١) القاضي المعتزلي. المغني. رؤية الباري ٦٢/٤ ط مصر الأولى ١٩٦٥.
كانت المعتزلة قد وضعت الأشعرية والمجسمة في صف واحد لأنهما في رأي المعتزلة يؤكدان التشبيه. وكان أحمد بن حائط وفضل الحدثي اللذان انشقا على المعتزلة وتزندقا قررا «أنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته على رؤية العقل الأول الذي هو أول مبدع وهو العقل الفعال الذي منه تفيض الصور على الموجودات وان العقل الفعال هو أول ما خلق الله فقال له تعالى أقبل فأقبل، ثم قال تعالى ادبر فأدبر فقال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أحسن منك، بك أعز، وبك أعطي، وبك أمنع، فهو الذي يظهر يوم القيامة وترتفع الحجب بينه وبين الصور التي فاضت منه فيرونه كمثل القمر ليلة البدر فاما واهب العقل فلا يرى البته. الشهرستاني. والملل والنحل ٦٣/١ ط مصر ١٩٦٨.
(٢) راجع القاضي المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٣ ط مصر الأولى ١٩٦٥.
(٣) سورة الأنعام، آية ١٠٣.

فقد تأول المعتزلة البغداديون الآية التي خاطب موسى ربه فيها: «رب أرني أنظر اليك»(١)، بمعنى أن موسى كان يريد القول «أعلمني ذاتك ضرورة مع بقاء التكليف»(٢).

وقد عارض البصريون التأويل البغدادي لهذه الآية، ورفضوه باعتباره يتيح للمخالفين ثغرة ينفذون منها الى مهاجمة الفكر المعتزلي القائم على نفي الرؤية تماماً حتى ولو على سبيل العلم، كما يرى البغداديون. اذ لو كانت الرؤية على معنى (العلم) فلن تكون لها علاقة بالنظر، ولما كان قوله تعالى «رب أرني أنظر اليك»(٣)، تشير الى مثل هذه العلاقة، فلا ينبغي في رأي البصريين أن تكون الرؤية على معنى العلم كما لا يجوز ذلك(٤). بل الأولى عندهم أن يقال أن هذا السؤال الذي توجه به موسى لم يكن سؤاله، بل كان سؤال قومه، لقوله تعالى «يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء، فقد سألوا موسى أكبر من ذلك، فقالوا أرنا الله جهرة»(٥).

وقد تأكد ذلك بعد نزول الصاعقة: «أتهلكنا بما فعل السفهاء منا»(٦)، فالسؤال لم يكن سؤالاً ذاتياً لموسى، أما اضافة الرؤية لنفسه في سؤاله لربه، فذلك لأنه كان أمام قومه، وكان مطالباً بالرد على مثل هذا السؤال، فتوجه بالسؤال نيابة عن قومه الى ربه تعالى.

---

(١) سورة الأعراف، آية ١٤٣.

(٢) بقاء التكليف بما أوجبه الله تعالى على عبده من التفكير والنظر المؤدي الى كمال المعرفة به، وهذا لا يكون في دار الدنيا، لأن دار الآخرة دار جزاء لا تكليف.
راجع النيسابوري المعتزلي. ديوان الأصول ص ٦١٠، ط مصر الأولى سنة ١٩٦٩.

(٣) سورة الأعراف، آية ١٤٣.

(٤) راجع النيسابوري. ديوان الأصول ص ٦١٠ وما بعدها.
والقاضي المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص٢٦٣.

(٥) سورة النساء، آية ١٥٣.

(٦) سورة الأعراف، آية ١٥٥.

فليس ثمة ذنب عليه، وانما الذنب ذنب قومه(١).

واذا تحقق الاستدلال بأن الله لا يرى في الآخرة، وان البصر لا يكون أداة لتحقيق الرؤية الا ما كان مقابلاً له. فقد صح أن الله لا يرى بالابصار، ولا تدركه، ولا تحيط بشيء منه(٢).

وكما رفض المعتزلة رؤية الله شرعاً، فقد رفضوا أيضاً ما تناقله أهل الحديث من أحاديث رويت عن النبي (ص) والتي تجيز الرؤية(١).

---

(١) راجع النيسابوري المعتزلي. ديوان الأصول ص ٦١٠ ط مصر ١٩٦٩.
وراجع أيضاً القاضي المعتزلي. شرح الاصول الخمسة ص ٢٦٣ وما بعدها وانظر الجويني. الأرشاد ص ١٨٤ ومابعدها ط مصر ١٩٥٠.

(٢) ينبغي الاشارة هنا الى تأويل الأشعري والغزالي بهذا الخصوص فقد تأول الأشعري الآية «لا تدركه الأبصار» الأنعام ١٠٣ بمعنى نسبي فأما أنه تعالى يرى في الآخرة ولا يرى في الدنيا وأما أن أبصار الكافرين لا تدركه. انظر الأشعري. الابانة عن أصول الديانة ص ١٧ط حيدرآباد فيما اعتمد الغزالي (الاحاطة) تأويلا للآية «لا تدركه الابصار» ويبدو أن تأويل الغزالي انضج من تفسير الأشعري، ذلك أن الغزالي يرى ان الابصار لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالأجسام.

راجع الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٢، ٣٣ ط مصر الأولى.
وانظر الغزالي. فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ص ١٣٢ ط مصر ٦١ وكان القاضي قد رد على أصحاب (الاحاطة) ولعل الغزالي تابعهم فيما بعد. فالادراك عند القاضي لا يحتمل الاحاطة لأنه لا يستعمل حيث تستعمل الاحاطة، فلا يقال مثلا: أدرك السور المدينة والدار من فيها، والثياب الرجل.. الخ وان كان محيطاً بذلك كله، ولا يقال أن بصرنا أحاط بالسموات، وان قيل فيه أنه قد أدرك السموات فاذا كان عند الاطلاق لا يستعمل بمعنى الاحاطة فكيف به اذا قورن بالبصر؟ وقد وضح ان ذلك لا يحتمل الا الرؤية بالبصر».
راجع القاضي عبدالجبار المعتزلي. المغني. الرؤية ١٤٧/٤، ١٤٨.

(٣) الأحاديث التي أوردها القاضي المعتزلي والتي رفضها رويت عن: اسماعيل بن خالد، حماد بن سلمة، ابن عمر، أبي سعيد الخدري، عطاء بن الشايب، الزهري، أبي هريرة.
وقد حاول القاضي المعتزلي تجريح هؤلاء الرواة جميعاً ووضع مقابل كل منهم مثلبة أو سيئة قيلت فيه ليثبت تهافت رواياتهم، فقد ذكر عن أبي هريرة، أنه كان يخلط في أحاديث النبي(ص).
أما ابن عمر فقد طعن عليه أصحاب الحديث أنفسهم. ولو صح رد هذه الأخبار إلى ظهورها،

ذلك أن المعتزلة تزعم أنها أحاديث مروية عن طريق الآحاد، ومثل هذه الأحاديث لا يمكن قبولها أو الأخذ بها لأن كل واحد من هؤلاء المخبرين يجوز عليه الغلط فيما يخبر فيه، وربما يكون كاذباً.

ومن هذه الأحاديث ما روي عن ابن عمر عن النبي (ص):

«أفضل أهل الجنة منزلة من يرى ربه غدوة وعشية»

وعن أبي هريرة قال النبي (ص): «فانكم سترونه فلا تضامون في رؤيته»(١). ومقابل ما أورده أهل الحديث والفقهاء في جواز رؤية الله في الآخرة، حاول المعتزلة أن يجدوا أحاديث تنفي رؤيته تعالى، وجعلوا إسناد هذه الأحاديث لرجال لا يتطرق الشك إلى صدقهم، فقد ذكر القاضي أنه روى عن أبي الزبير عن جابر بن عبدالله قال، قال رسول الله (ص): «لن يرى الله أحد في الدنيا، ولا في الآخرة».

وعن أبي ذر الغفاري أن النبي (ص) أجابه، حين سأله هل رأى ربه قال الرسول (ص): «نور أنّى أراه» يعني لا أراه(٢).

هذه هي النتيجة التي توصل اليها المعتزلة، فاتفقوا على نفي الرؤية في الدارين (الدنيا والآخرة)، فيما زاد البغداديون على ذلك بقولهم: «إن الله تعالى لا يُرى ولا يرى حتى نفسه، وتبريرهم اذ ما دمنا لا نراه فينبغي القول أنه لا يرى نفسه» ـ ذلك أن الله لما كان لا يرى بالأبصار فهو ليس بمرئي، واذا كان تعالى في ذاته لا يرى، كما اننا لم نر الطعم عند رؤيتنا للسواد لا لمانع، ولكن لأنه في ذاته لا يرى، واذا كان الله لا يرى في ذاته

← لصح للخوارج وغيرهم الأخبار الواردة في المسح على الخفين وفي الرجم. فلما بطل ذلك بظهورها، فكذلك خبر الرؤية وهذا في غاية البعد، لأن خبر المسح على الخفين لا خلاف في أنه قد كان، وانما اختلفوا في أن آية المائدة نسخته أم لا؟

راجع القاضي المعتزلي. المغني. الرؤية، ٤/٢٢٢ ـ ٢٢٧ ط مصر الأولى.

(١) راجع القاضي المعتزلي. الرؤية ٤/٢٢٤، ٢٢٥.

(٢) القاضي المعتزلي. الرؤية ٤/٢٢٤، ٢٢٥.

فيجب أن يدل ذلك على أنه لا يصح أن يرى بالابصار، ولا يدرك بها لأنه لا يصح أن يرى بالبصر ما يستحيل أن يرى في نفسه(١)، وقد تبنى القاضي المعتزلي وجهة نظر البغداديين ودافع عنها.

واذ كان هذا قول المعتزلة في استحالة رؤية الله تعالى، وكانت هذه حجتهم، فمن المؤكد أن يدافعوا بشدة عن موقفهم واعتقادهم لا سيما ونفي الرؤية والصفات يمثلان في إصولهم ركناً من أركان التوحيد.

لذلك فقد كفّروا: من خالفهم في اثبات الرؤية، لأن القول برؤيته تعالى هدم للتنزيه وتشويه لفكرة الله، فضلاً عن كونه تشبيه لله بخلقه، وهذا كفر، لذلك لم يتردد أبو موسى المردار البغدادي في تكفير من أقرّ الرؤية أو قال بها «من ذهب الى أن الله تعالى يرى بالابصار بلا كيفّ فهو كافر، وكذلك الشاك في كفره والشاك في الشاك الى ما لا نهاية، لأنه شبه الله بخلقه والتشبيه كفر»(٢).

ب ـ الله والعالم:

اقتضت مهمة الفكر المعتزلي البحث في كل مشكلة قد يثيرها حوارهم المتصل مع فرق الخصوم الممثلة في حركة الزندقة وفصائلها الفكرية العديدة التي عرضت ثقافتها بحذق منطقي ودراية فلسفية في مواقفها من خلق العالم، مستهدفة ضرب عقيدة التوحيد الاسلامية بما أشاعته في ثنائية تفسيرها وخلطها بين الله والعالم(٣).

(١) القاضي المعتزلي. المغني. الرؤية ٤/٩٥، ١٢٦، ١٢٧، ط مصر ١٩٦٥.

(٢) الخياط. الانتصار ص ٦٧، ٦٨ ط مصر الأولى ١٩٢٥.

(٣) الزنادقة وفصائلها:

المنانية. الديصانية. الدهرية. أصحاب المخلوق. الثنوية. المجوس.

راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ٦، ١٤، ١٦، ٣٦، ٤٢، ٤٣، ٧٠، ٨١، ٨٦، ١٧٢، ١٧٣ ط مصر ١٩٢٥.

وانظر القاضي المعتزلي شرح الأصول الخمسة ص ٩٤ ط مصر ١٩٦٥.

من هنا كان واجب المعتزلة الحتمي ان يجيبوا حركة الثنائية على تساؤلاتهم و يقطعوا بالحجة والبرهان تشكيكهم، فلم يكن توجه المعتزلة الى مباحث العالم الطبيعية الا اخلاصهم لعقيدتهم في التوحيد، ورفض تفسيرات المشركين التي تهدد هذا المبدأ العقائدي، الا أنهم لم يقصروا مباحثهم على الجانب الطبيعي (الفيزيائي)، وانما حاولوا ايجاد تطبيقات أخلاقية لها، فضلاً عن تأملاتهم الميتافيزيائية فيها. غير أن مواجهة الثنائية وعموم محاورها لم تكن المهمة الوحيدة للاعتزالية قدر ما كانت جزءاً من اهتماماتها الحضارية التي تسعى إلى إنشاء بناء فلسفي يستجيب لحاجات العقل وتحليلا ته النقدية.

(١) نظرية (الجزء الذي لا يتجزأ)(١):

دافع المعتزلة (البغدايون والبصريون) عن نظرية الجوهر الفرد(٢)، التي قيل إن العلاف كان أول القائلين بها من مفكري المسلمين، ودفاع المعتزلة له ما يبرره عن هذه النظرية القائلة: ان العالم مركب من (أجزاء لا تتجزأ) أو (جواهر فردة) ولو افترضنا التجزئة كما زعم النظام(٣)، لتجزأت هذه (الجواهر الفردة) الى ما لا نهاية، ولن يكون لها أول، واذا لم يكن لها أول، ستكون (قديمة) واذا كانت كذلك، فانها (غير حادثة) ومثل هذه النتيجة تهدد مبدأ التوحيد المعتزلي في تفرده بالقدم.

---

(١) سبقت الاشارة الى هذه النظرية ص ٦٠. ويهمنا هنا التعريف بها كإجراء تنظيمي للبحث.

(٢) الجوهر: Substance المحتمل للأحوال والكيفيات المتضادات على مقدارها، وعند المعتزلة: أن الاجسام مؤلفة من (أجزاء لا تتجزأ) وهي الجواهر.
الخوارزمي. مفاتيح العلوم ص ١٧ ط مصر.
وجزء لا يتجزأ أو (ذرة) atom
الجزء الذي لا يتجزأ جوهر ذو وضع لا يقبل الانقسام أصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب الوهم أو الفرض العقلي، تتألف الأجسام من أفراده بانضمام بعضها الى بعض كما هو في مذهب المتكلمين.
الجرجاني. التعريفات ص ٤١ ط تونس ١٩٧١.

(٣) أنكر النظام هذه النظرية وفي رأيه: أنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ. راجع الفصل الأول من هذه الرسالة. موقف النظام في الجزء الذى لا يتجزأ.

فلا ينبغي اذن الا التمسك بنظرية (الجزء الذي لا يتجزأ) وصولاً الى أن العالم يقف في تجزئه ولا يتجاوزه، ولما كان للعالم أول وجزء ينتهي اليه، كان هذا العالم (حادثا)(١)، واذا كان حادثاً، فانه بالضرورة يحتاج الى (محدث) وهو القديم تعالى.

(٢) الأجسام:

أبطل المعتزلة قول (أصحاب الهيولي) في قدم الاجسام وأثبتوا ان الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. مثل هذه الصفات تؤكد حدوث الأجسام.

فضلا عن الأدلة الأخرى التي تنفي قدم الأجسام، فالدليل السمعي الذي يقوم على الاستدلال بالأعراض على الله تعالى ونعرفه بتوحيده وعدله، ونعرف صحة السمع ثم نستدل بالسمع على حدوث الأجسام.

أما الدليل الثاني: الاستدلال بالاعراض على قدم الله تعالى، اذ لو كانت الأجسام قديمة لكانت مثلا لله تعالى، لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل، ولا مثل لله تعالى، فيجب أن لا تكون (الأجسام قديمة)، واذا لم تكن قديمة وجب أن تكون محدثة، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين (القدم والحدوث) فاذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر بالضرورة.

أما الدليل الثالث، الذي يتعلق به المعتزلة، فهو ما أثبته أبو الهذيل العلاف وتابعه فيه المعتزلة فيا بعد، والذي يقرر: أن الأجسام مرتبطة بالحوادث ولا يمكن أن تتقدمها، وما يحل من المحدث بتقدمه يجب أن يكون

---

(١) راجع النيسابوري المعتزلي. مسائل الخلاف بين البغداديين والبصريين (مخطوط) لوحة ١٣—٢١.

محدثاً مثله(١).

(٣) عناصر الجسم :

عرف الأسكافي البغدادي الجسم الطبيعي: أنه مؤتلف وأقل الأجسام جزءان، فالجزءان اذا تألفا فليس لكل واحد منها جسم، ولكن الجسم هو الجزءان معاً(٢)، واذا كان هذا تعريف الأجسام فما هي صفاتها؟

لم يجوز البصريون (أبو الهذيل، الفوطي، معمر، النيسابوري) القول بأي صفة للجزء، الا أنهم أقروا بالحركة والسكون كصفتين ملازمتين للجزء، فالمجامعة والمفارقة بين الأجزاء تتولدان عن الحركة وبقية أعراض الجسم (لون، طعم، رائحة) تتولد عن المجامعة(٣).

لذلك تكون كل صفات الجسم وأعراضه ناتجة عن الحركة وليس لها أي وجود ثابت أو حقيقي.

بينما يرى الاسكافي أن الجزء الواحد يحتمل (اللون، الطعم، الرائحة، وجميع الأعراض) الا التركيب(٤)، وبهذا يكون الاسكافي قد أضاف الى الجزء الذي لا يتجزأ صفات الأجسام.

وقد كانت هذه المسائل مثار خلاف بين مفكري المسلمين عموماً، تركز في عدد العناصر المكونة للجسم وكيفيتها، فالأجسام عند الرازي (٥) تتألف

(١) راجع القاضي المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ٩٤ ط مصر ١٩٦٥.
(٢) الأشعري. مقالات الاسلاميين ٥٤/٢.
(٣) راجع الايجي. المواقف ص ١٨٥ ط مصر الأولى ١٣٥٧هـ.
(٤) الأشعري. مقالات الاسلاميين ٥٤/٢ وما بعدها.

(٥) محمد بن زكريا الرازي من فلاسفة الاسلام ومن كبار مفكريه، كان طبيباً معروفاً وعالم كيمياء، وملحداً كبيراً، توفي (سنة ٣١١هـ).
راجع بينس. مذهب الذرة عند المسلمين (ترجمته وفلسفته وكتبه) ص ٣٦ ــ ٩٩ ط مصر الأولى ١٩٤٦.

عن أجزاء من الهيولي(١) لا تتجزأ ومن الخلاء(٢)، تتخللها، وكيفيات العناصر الأربعة التي هي (الأرض والماء والنار والهواء)، وكذلك كيفيات الفلك من (خفة وثقل واستنارة وظلمة ولين وصلابة...الخ» (٣).

بينما حدد العلاف عناصر الجسم بستة أجزاء (يمين، شمال، ظهر، بطن، أعلى، أسفل)، وفي رأيه أن هذه الأجزاء تتناسب والجهات الست التي عرف بها الجسم، كأن يكون كل جزء مقابل جهة من الجهات الست(٤).

أما البغداديون (الأسكافي والصوفي(٥) ومن البصريين الجبائي) فقد اعتبروا أن ماهية الجسم(٦) هي في اجتماع الأجزاء التي لا تتجزأ وتأليفها، وهذه الأجزاء اثنان(٧) وذلك أن هؤلاء اعتقدوا بأن للجسم جزئين فقط،

(١) الهيولى (مادة أولى) Prime Matter
أ ـــ لفظ يوناني بمعنى «الأصل والمادة».
والاصطلاح: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية.
الجرجاني. التعريفات ص ١٣٥ ط تونس ١٩٧١.
ب ـــ «الهيولى المطلقة»: فهي جوهر... وليس له في ذاته صورة تخصه الا معنى القوة.
ومعنى القول هي جوهر: هو أن وجودها حاصل لها بالفعل لذاتها. كرم. المعجم الفلسفي ص ١٨٢ ط مصر الأولى ١٩٦٦.
(٢) الخلاء: أو فراغ موهوم أو فضاء موهوم Emptiness والخلاء عند القائلين به هو المكان المطلق الذي لا ينسب الى متمكن وعند أكثر الفلاسفة أنه لا خلاء في العالم ولا خارج العالم. ورفض ابن سيناء وجود الخلاء وقال أنه غير موجود أصلاً. وقد أنكر ليبنز وجود الخلاء على الاطلاق. كرم. المعجم الفلسفي، ص ٧١.
(٣) راجع. بينس. مذهب الذرة عند المسلمين ص ٤٢ ط مصر الأولى ١٩٤٦.
(٤) راجع الأشعري. مقالات الاسلاميين ٥/٢، ٨ ط مصر ١٩٥٠.
(٥) عيسى بن الهيثم الصوفي من معتزلة بغداد، عده القاضي في الطبقة السابعة، تتلمذ على معظم رجال الطبقة السابعة البغداديين (انظر ترجمته في أتباع مدرسة بغداد). طبقات معتزلة بغداد.
راجع. القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٨٤، ط مصر الأولى ١٩٧٢.
(٦) القصد من ماهية الجسم أو المتعارف عليه: أن الوجود لا يدخل قط في ماهية الأشياء بل هو مضاف الى الماهية.
راجع. كرم. المعجم الفلسفي ص ١٤٨، ط مصر ١٩٦٦.
(٧) راجع الأشعري. مقالات الاسلاميين ٥٤/٢ ومابعدها.

ومن خلالها يتكون. وواضح أن المعتزلة يختلفون في عدد عناصر الجسم ومكوناته، الا أنهم متفقون في اعتبار الجسم متحدد وله أبعاد.

(٤) الأجسام والأعراض:

في مجال التميز بين فعل الله تعالى، وبين فعل الانسان، جعل المعتزلة يبحثون الفرق بين الأجسام(١)، والأعراض(٢)، ففرقوا بينها، واتفق (البغداديون والبصريون): على القول بأن الذي خلق الأجسام هو الله تعالى، اذ لا قدرة للانسان على مثل هذا الخلق أو شيء منه).

إلا أنهم أقروا بقدرة الانسان على خلق الأعراض، وما هو من جنسها. ولكن ماهي هذه الأعراض في رأيهم؟

بالغ الصالحي(٣) في قدرة الانسان، فجعل الحياة والموت والعلم والقدرة (أعراضاً) في قدرته تعالى أن يقدر عباده على فعلها(٤).

---

(١) الجسم Body عند متكلمي الاسلام، المجتمع في الجواهر طولا وعرضاً وعمقاً. الخوارزمي. مفاتيح العلوم ص ١٨ ط مصر الأولى ١٣٤٢هـ.

(٢) الأعراض Accident تقابل الجواهر، والعرض هو الموجود الذي يحتاج في وجوده الى محل يقوم به. ومنه العرض اللازم، والعرض المفارق، والعرض العام. واما أحواله: فله أحوال الجوهر كالحركة في المتحرك والبياض في الأبيض والسواد في الأسود. وقد فرق المتكلمون المسلمون الجواهر عن الأجسام، بالنسبة لتحديد اسم الجوهر (بالجوهر الفرد) المتميز الذي لا ينقسم. اما المنقسم فهو جسم، لا جوهر. وعلى هذا الأساس امتنع المتكلمون من اطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول.

راجع الخوارزمي. مفاتيح العلوم ص ١٨.

وراجع الجرجاني. التعريفات ص ٧٩ ــ ٨٠ ط تونس ١٩٧١.

وانظر بينس. مذهب الذرة عند المسلمين ص ٧ وما بعدها ط مصر ١٩٤٦. وكرم. المعجم الفلسفي ص ٥٩ ــ ٦٠ ط مصر الأولى ١٩٦٦.

(٣) أبو الحسين محمد بن مسلم الصالحي. وإليه تنسب الصالحية من فرق معتزلة البصرة. عده القاضي المعتزلي في الطبقة السابعة، وقال عنه «كان عظيم القدر في علم الكلام، يميل الى الإرجاء، وله في ذلك مع الخياط من معتزلي بغداد، مناظرات».

راجع. القاضي عبدالجبار المعتزلي. طبقات المعتزلة، ص ٧٨ ط مصر ١٩٧٢.

(٤) راجع الأشعري. مقالات الاسلاميين ٧٩/٢ ــ ٨٠ ط مصر ١٩٥٠.

فيما نفى بشر بن المعتمر أن يقدر الله عباده على الحياة والموت، ولكنه يقدر عباده على فعل أعراض أخرى، «كالألوان والطعوم والأرايح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة»(١).

واذا كان بشر قد جعل ذلك أعراضا، وفي قدرته تعالى أن يقدر عباده عليها، فقد جعلها النظام وأصحابه البصريون «أجساماً» وأنها ليست من فعل الانسان، اذ لا فعل للانسان في رأي النظام(٢) غير الحركة.

فيما وافق العلاف بشراً في اعتبار الألوان والطعوم... الخ أعراضاً، إلا أنه لا يعرف كيفيتها، وعلى ذلك فهي من الله تعالى، ونفى أن يكون الانسان قادراً على فعلها.

وجوّز أن يقدر الله عباده على حدود الأعراض التي يُعرف كيفيتها «كالحركات والسكون والأصوات والآلام وسائر ما يعرف كيفيته»(٣).

أما الموت، والعجز، والقدرة، وغيرها مما يدخل نطاق (جهل) الانسان في كيفيتها، فلا يجوز العلاف ان يوصف الله بالقدرة على أن يقدر عباده على شيء منها(٤).

(٥) الأعراض:

---

(١) راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ٦٣ ط مصر الأولى ١٩٢٥.
وانظر (الفصل الثاني من هذه الرسالة) نظرية بشر بن المعتمر في التولد.

(٢) اعتبر النظام الأعراض (الصلاة والصيام والحب والكره) حركات ذاتية للانسان.
انظر الشهرستاني. الملل والنحل ٥٥/٩ ط مصر ١٩٦٨.

(٣) راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ١١٤ــ١١٥ ط مصر ١٩٢٥.
وراجع الأشعري. مقالات الاسلاميين ٧٩/٢ ــ ٨٠ ط مصر ١٩٥٠.

(٤) راجع القاضي المعتزلي المغني.التوليد ١٢/٩ ط مصر الاولى.

رد المعتزلة على النظام الذي ذهب الى القول «بالكمون والظهور» (١)، مقابل رفض المعتزلة أن تكون الأعراض قديمة لأن العدم يجوز عليها، والقديم لايجوز أن يعدم، ولايجوز أن يكون قديما، واذا لم يكن قديما، وجب أن يكون محدثا (٢).

وكذلك فالاعراض تقوم بالأجسام، ولأن الأجسام بدون هذه الأعراض، لا ترى ولايدرك حدوثها، ولا تغيرها (٣)، واذا كانت أجزاء العالم الثلاثة (الجواهر، والأجسام، والأعراض) حادثة، تعين بالضرورة أن يكون لهذه الأجزاء الحادثة (محدث) وهو الله تعالى الذي خلق الجواهر أولا ووصفها بأعراض لابد منها لتكون الأجسام ثم ركب الأجسام من الجواهر ثم خلق الأعراض للاجسام.

(٦) صفات الأعراض:

(١) رفض القاضي المعتزلي موقف النظام في الكمون والظهور، وقال: «الذين قالوا بقدم الاجتماع والافتراق ان الاجتماع متى ظهر عن الافتراق واذا ظهر الافتراق قالوا كمن الاجتماع».
راجع القاضي المعتزلي شرح الاصول الخمسة ص١٠٤ ط مصر ١٩٦٥.
وأساس نظرية (الكمون) عند النظام ان كل شيء قد يداخل ضده وخلافه فالضد هو المانع المفاسد لغيره مثل الحلاوة والمرارة والحر والبرد والخلاف مثل الحلاوة والبرودة والحموضة والبرد، وزعم ان الخفيف قد يداخل الثقيل، وزعم ان اللون يداخل الطعم والرائحة وانها (أجسام) ومعنى المداخلة ان يكون حيزاً أحد الجسمين حيزاً للاخر وان يكون أحد الشيئين في الاخر والكلام في الكمون عند النظام يتعلق بأمرين: كمون الأعراض وكمون الموجودات، وان النظام كان يقول بكلا النوعين وكمون الاعراض معناه ان الاعراض قديمة في الأجسام غير انها تكمن في الاجسام وتظهر فاذا ظهرت الحركة في الجسم كمنْ السكون فيه، واذا ظهر السكون فيه كمن الحركة فيه، وكذلك كل عرض ظهر كمن ضده في محله».
راجع الأشعري مقالات الاسْلاميين ٢/٢٣ ــ ٢٤.
والبغدادي اصول الدين ص ٥٥، ٥٦ ــ استانبول سنة ١٩٢٨.

(٢) راجع القاضي المعتزلي شرح الاصول الخمسة ص ٩٥ ط مصر ١٩٦٥.
(٣) راجع النيسابوري المعتزلي مسائل الخلاف (مخطوط) لوحة ٤٦ ــ ٧٧ والخياط الانتصار، ص٧ــ١٦.

من الأشياء التي يتوقف عليها حدوث العالم (١) عند المعتزلة، هي الاعراض، لأنها قابلة التغير، وكل مامن شأنه التغير فهو حادث، فضلا عن ذلك فالأعراض في نظر الكعبي البغدادي لا تبقى (كالألوان، والطعوم، والأرايح... الخ)(٢).

واذا كانت الأعراض حادثة فيكون ماحلت به وهو الأجسام تكون حادثة أيضا.

والحادث لابد أن يكون مركبا من حادث آخر، ولهذا فالجواهر في رأي أبي الهذيل حادثة لأن الأعراض تنقسم بالزمان والمكان أو بالفاعلين، وان لون الجسم ينقسم على عدد أجزائه، وكل منقسم حادث، فالأعراض حادثة أيضا.

الا أن أبا الهذيل ميز بين الأعراض والأجسام، فكان قد جوز أن يكون عرضين من مكان واحد (كالسواد والطول مثلا والبياض والقصر) الأ أنه نفى وجود جسمين في مكان واحد (٣). وهو بهذا التميز يقر نظرية عدم تداخل الأجسام (٤) ويطبق وفق ذلك نظريته في الأعراض على أفعال

(١) حدوث أو (امكان): Contingency وجود بعد عدم. عالم World, Universe
أ ــ فيثاغورس أول من سمى الشيء المحيط بالكل (عالما) ومعناه أنه في لغة اليونانيين «رتبة» وسماه بهذا الاسم لما فيه من الترتيب.
ب ــ العالم: هو مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة كلها، ويقال عالم لكل جملة موجودات متجانسة كقولهم: عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل.
كرم المعجم الفلسفي ص ٦٤، ١٠٤ ط مصر ١٩٦٦.
(٢) النيسابوري مسائل الخلاف بين البغداديين والبصريين مخطوط لوحة ٥١.
(٣) الخياط المعتزلي الانتصار ص ٧، ١٦ ط مصر ١٩٢٥.
(٤) تداخل الاجسام: الأجسام في نظر المعتزلة مكونة من عدد مختلف من الأجزاء، ولما كانت الأجسام متميزة الواحد عن الآخر فلا يجوز وجود جسمين في مكان واحد، كما رأينا عند العلاف، بينما جوز النظام المداخلة لأنه يعتقد ان جميع الأعراض ــ ماعدا الحركة ــ أجساما.
ومعنى المداخلة، كأن يكون حيز أحد الجسمين حيزا للاخر وأن يكون أحد الشيئين في الاخر، ان هذه النتيجة التي يصل اليها النظام في الكلام عند المداخلة هي موقفه في نفي الأعراض وردها كلها (ماعدا الحركة) الى الأجسام.
راجع.ابن حزم الفصل.١٤٨/٤ ط مصر الاولى.
وراجع الايجى.المواقف ص ٢٥١ ط مصر الاولى ١٣٥٧هـ.

الانسان (فالحركات والسكون والقيام والقعود والاجتماع والافتراق والطول والعرض والألوان والأرايح والطعوم... الخ) أعراض غير الأجسام (١).

وطبق العلاف نظريته في الاعراض على حركات أهل الجنة وسكونهم. فيقول: ان سكون أهل الجنة سكون باق أما أكوانهم وحركاتهم فمنقطعة لها آخر. استنادا الى الاجماع الذي يرى أن الدنيا دار (عمل وأمر ونهي). اما الآخرة فهي دار (جزاء وليس بدار نهي أو أمر) وهذه هي حجة أبي الهذيل في نفيه أن يكون أهل الجنة يفعلون في الحقيقة، وهو بدون شك يؤكد هنا فكرة (الخلود) التي بشر بها القرآن الكريم أهل الجنة، وفكرة أن عدم القول بأن للحركات نهاية يؤدي الى القول بأن ليس لها أول، واذ لم يكن للحركات أول كان العالم قديما لم يكن حادثا ولم يكن ليحتاج الى محدث وهذا باطل".

(٧) الحركة والسكون (٣):

اذا كان المعتزلة قد قالوا بمبدأ (الحركة والسكون) فلأنهم يعتقدون بضرورة ذلك لاثبات حدوث العالم. فجعلوا (الحركة والسكون) من الأوصاف

(١) النيسابوري المعتزلي مسائل الخلاف بين البغداديين والبصريين مخطوط لوحة ٥١.
(٢) راجع الخياط المعتزلي الانتصار ص ٧٠، ٧١ ط مصر ١٩٢٥.
(٣) حركة Motion - Movement
أ ــ تغير متصل للوضع في المكان.
ب ــ عند ارسطو «الحركة فعل ماهو بالقوة بما هو بالقوة» أي تدرجا من القوة الى الفعل ووسطا بين القوة البحتة والفعل التام.
كرم. المعجم الفلسفي ص ٦٤ ط مصر ١٩٦٦.
السكون هو عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك فعدم الحركة عما ليس من شأنه الحركة يكونا، فالموصوف بهذا لا يكون متحركا ولا ساكنا.
الجرجاني. التعريفات ص ٦٤ ط تونس ١٩٧١.

الطبيعية للجوهر الفرد (١)، حتى يتأتى منه تكون الاجسام. مما جعل العلاف يضع مبدأ (الحركة والسكون) كشرط اساسي لتكون الأشياء (٢).

وبحث المعتزلة العلاقة بين الحركة والسكون، وفيما اذا كانت الحركة تولد سكونا أو السكون حركة أم لا؟.

نفى معتزلة بغداد: أن تولد الحركة سكونا، أو السكون حركة (٣)، وحددوا من هذه المسألة موقفين: طبيعيا وأخلاقيا، فاذا كانت الحركة لا تولد سكونا، والسكون لايولد حركة، فلأن الحركة صفة تكتسبها الأجسام من الوجود، وبما أن الحركة تعني: انتقال الجسم من مكان الى مكان آخر، وهي أول (كون)(٤) في المكان الثاني، فانها تستوجب مكانين وزمانين:

فيما لايستوجب السكون (اللبث) في ــ مكانه الواحد ــ زمانين متتالين.

ولما كانت الحركة عرضا، والأعراض (غير مستقرة) و (غير دائمة) فالحركة غير دائمة أيضا، وجميع الحركات تنتهي الى سكون.

وسحب البغداديون هذه المسألة على موقفهم الميتافيزيائي الأخلاقي، فلو أن البغداديين أقروا أن تولد الحركة سكونا أو السكون حركة، لاضطروا في نهاية الأمر الى قاعدة عامة، تقرر: أن كل ضد يولد ضده، واذا طبقوا ذلك «فستكون النتيجة: ان المعصية تولد الطاعة» ومثل هذه النتيجة تهديد لموقفهم الأخلاقي.

ولذلك قالوا: «ان المعصية تولد ماليس بطاعة، ولا بمعصية، ولا تولد

(١) راجع النيسابوري المعتزلي مسائل الخلاف بين البغداديين والبصريين مخطوط لوحة ٨٣.
(٢) انظر الأشعري مقالات الاسلاميين ١٩/٢ ــ ٢١.
(٣) النيسابوري مسائل الخلاف مخطوط لوحة ١٠٣ ــ ١٠٤.
(٤) يعدد أرسطو أصناف الحركة ستة هي (الكون، الفساد، الحركة، المكانية، النمو، النقص، الاستحالة).
انظر بينس. مذهب الذرة عند المسلمين ص ٢٠ ــ ٢١ ط مصر ١٩٤٦.
ويحدد ابو الهذيل بصفتين هما «الكون والانتقال».
راجع الأشعري مقالات الاسلاميين ٢١/٢ ط مصر ١٩٥٠.

الطاعة، لأن الطاعة لا تكون من المعصية، والكفر لايكون من جنس الايمان، كذلك الحركة لا تكون من جنس السكون»(١).

وتكون النتيجة، ان الحركات والسكون حالات متميزة الواحدة عن الأخرى، ولايمكن أن تولد احداها الأخرى.

(٨) علاقة الحركة بالجسم:

سجل المعتزلة خلافا آخر في علاقة الحركة بالجسم، من خلال السؤال الذي أثارته هذه المباحث، هل الحركة في الجسم، أم تحدث له؟.

أجاب النظام، بأن الحركة توجد في الجسم ينتقل بها من المكان الاول الى المكان الثاني، معتبرا الجسم ذاته (مكانا أول). كأن تكون الحركة كامنة في الجسم، أو هي التي تحركه(٢). فيما يرى أبو علي: أن الحركة تحصل بالجسم في المكان الثاني، أما أول كون في (المكان الأول) فهو «السكون» وقد وافقه معظم البصريين في ذلك(٣).

بينما كان بشر بن المعتمر قد بحث هذه العلاقة بشكل آخر، فقد اعتمد التجربة لتحديد مكان الحركة «الحركة تحدث لا في المكان الأول ولا في المكان الثاني، ولكن يتحرك بها الجسم عن الاول الى الثاني»(٤).

بمعنى: أن الحركة توجد (بين المكانين) الأول والثاني، أي أنها توجد في المكان (الثالث) الذي تمر به وتدوم فيه.

---

(١) القاضي المعتزلي المغني الرؤية ٤/٣٣١، ٣٣٣ ط مصر الاولى والاشعري مقالات الاسلاميين ٢/٢١، ٤١، ٨٨.
وانظر نادر فلسفة المعتزلة ١/١٩٧ ط مصر الاولى ١٩٥٠.

(٢) راجع البغدادي الفرق بين الفرق ص ١٥٨.

(٣) البغدادي. الفرق بين الفرق ص ١٥٨.

(٤) الاشعري مقالات الاسلاميين ٢/٤٢ ط مصر ١٩٥٠.

وتعليل ذلك: هو أن في المكان الأول الجسم لايزال ساكنا، والسكون ضد الحركة، ولما تحل الحركة في الجسم الساكن، لم يعد هذا الجسم في الحال الأول، اذ أن من المحال أن توجد الحركة والسكون في آن واحد وفي مكان واحد. ثم طالما الجسم يتحرك فهو لم يبلغ بعد المكان الثاني وهو نهاية الحركة، فاذن الحركة توجد في المكان الموجود بين المكانين الأول والثاني. فالجسم هو بمثابة نقطة هندسية مميزة عن الحركة. وعندما يبدأ في الحركة يترك المكان الذي كان فيه ساكنا(١).

وموقف بشر التجريبي في علاقة الحركة بالجسم يماثل قول الخياط البغدادي: فالجسم عنده يتحرك بحلول الحركة فيه، و يسكن لحلول السكون فيه(٢).

فالخياط يميز بين الجسم من جهة، والحركة والسكون من جهة أخرى، وهما عرضان يحلان في الجسم على التوالي. التغاير انما وقع بين شيئين هما سواه (الجسم) وهما «السكون والحركة» (٣)، فالحركة تحل في جسم لم يعد ساكنا، والسكون يحل في جسم لم يعد متحركا.

(٩) بداية الحركة ونهايتها:

أوجب أبو الهذيل للحركات نهاية حتى يكون لها بداية(٤) لأنه لو لم

---

(١) راجع نصري نادر فلسفة المعتزلة ١/١٨٩ ط مصر ١٩٥٠.

(٢) الخياط المعتزلي الانتصار ص ١١٤ ط مصر ١٩٢٥.

(٣) الخياط المعتزلي الانتصار ص ١١٤ ط مصر ١٩٢٥.

(٤) يذكر الخياط: ان أبا الهذيل كان يشك في تثبيت نهاية الأشياء المقدور عليها، ولهذا يقول: حدثوني عن كل الأجسام أليس غير كل الاعراض؟ أو بعض الأجسام أعراض وبعض الأعراض أجسام؟

قال ابو الهذيل: فان قلتم: ان بعض الأعراض اجسام وبعض الاجسام اعراض خرجتم من عقول المجانين فضلا عن الاصحاء وان قلتم: كل الاعراض غير كل الاجسام اقررتم بالكل للاجسام والاعراض. ثم يقول ايضا: حدثوني عن كل ما كان ووجد هل كان فيه واحد

تكن لحركات نهاية لم يكن لها بداية، ولو لم يكن لها بداية كان العالم قديما، ومثل هذا يهدد مبدأ التوحيد، لأن العالم حادث فوجب أن يكون للحركات نهاية.(١) الا أن البغداديين (بشر بن المعتمر والاسكافي) رفضوا رأي أبي الهذيل، لأن الأشياء تبتديء وتستأنف من أوائلها لا من أواخرها، فلو لم يكن أول تبتديء منه لا شيء قبله أول استحال وقوع شيء منها، وفي صحة وجودها مايدل على أن لها أولا، ابتدأت منه، واذا كان المبتدىء لها من لايجوز عليه التغير جاز أن يديمها أبدا ولايقطعها(٢).

معنى ذلك أن البغداديين يرون: أنه لايلزم من عدم نهاية الأشياء عدم أوليتها، لأن هناك فرقا بين أوائل الأشياء وأواخرها، وأن ابتداء الأشياء محال: لأنها لو بقيت تتسلسل ولم تقف عند شيء تبتدىء منه لاستحال الا يكون لها أول تبتدئ منه، وثبت أن لها أولا ابتدأت منه.

واحتج البغداديون لموقفهم «... لو قلنا أن حركة قبل حركة لا الى أول لزم أن لايتقدم الفاعل على فعله، وهذا باطل. ولكن لايلزم من قولنا ان هناك حركة بعد حركة الى مالا نهاية ان لايتقدم الفاعل على فعله واذن يكون هناك فرق بين عدم أخرية الحركة وعدم أوليتها، لأن عدم أخريتها لايترتب عليه محال، وأما عدم أوليتها فانه يترتب عليه محال، وهو اما عدم وجود الأشياء، واما عدم سبق الفاعل على فعله (٣). فبطل اذن القول بعدم أولية الحركة. ولم يبطل القول بعدم أخريتها».

← يوصف بأنه لا يكون؟ فاذا قلتم: لا ولا بد لكم من ذلك ـ قيل لكم: فكل ما يكون سيوصف يوما بأن قد كان؟ فاذا قلتم نعم فقد أقررت بالكل لما كان و يكون.

الخياط. الانتصار ص ١٥، ١٦ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

(١) الاشعري مقالات الاسلاميين ٢٧٧/١ ط مصر ١٩٥٠.

(٢) الخياط المعتزلي الانتصار ص ١٣ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

(٣) الاشعري مقالات الاسلاميين ٨٨/٢ ط مصر ١٩٥٠.

ثانيا: مباحث العدل:

(١) الصلاح والأصلح (١):

ناقش المعتزلة هذه القضية ايمانا منهم بعدالة الله وتنزيها له تعالى عن الحاقه بأي ظلم، فما دام تعالى عادلا فهو لن يفعل الا ما هو أصلح لعباده.

وقد اعتمد المعتزلة في تفسير موقفهم ثنائية ــ الصلاح والفساد ــ فأوجب البغداديون فعل الصلاح، وان وجد الصلاح والأصلح في وقت واحد وجب عليه تعالى فعل الأصلح، وصولا الى الخير المطلق (٢).

لأن الله تعالى خلق العالم لغرض وغاية وحكمة، ولأن العمل دون غاية تبرره، أو حكمة يستهدفها، يصبح عبثا، ولما كان الله حكيما وجوادا وعادلا، فانه خلق كل شيء لصلاح الناس وخيرهم، والحكيم من يفعل أحد أمرين، اما أن ينتفع أو ينفع غيره، وتعالى الله عن الانتفاع فتعين أنه يفعل لينفع غيره (٣).

هذا هو الأساس التبريري الذي بنى عليه المعتزلة البغداديون نظريتهم،

---

(١) ذكر البغدادي أن النظام كان أول المعتزلة الذين وضعوا هذه النظرية وتبعه المعتزلة فيما بعد الا أنهم نظروا ذلك وعمقوه من خلال تأثيرات الفلسفة الأرسطية التي ترى أن الله ليس مطلقا في تصرفه يفعل ما يريد وانما هو نظام، ولما آمن المعتزلة بهذا المبدأ راحوا يطبقونه بما يوافق مبدأهم في العدل، فقالوا: ان الله لايفعل الا الخير ومحال ان يفعل الشر، وقال النظام ان الله لا يقدر على فعل الشر اصلا، وقد دفع ذلك الى قولهم بالصلاح والأصلح ومعنى هذا ان كل فعل من أفعاله تعالى لايخلو من الخير والصلاح.

راجع البغدادي الفرق بين الفرق ص ١١٥، ١١٦ ط مصر ١٩١٠.

والشهر ستاني. نهاية الأقدام ٣٩٧، ٤٠٠ ط اكسفورد ١٩٣٤.

وانظر جار الله. المعتزلة ص ١٠٢ ط مصر الاولى ١٩٤٧.

(٢) راجع القاضي المعتزلي المحيط بالتكليف. ص ١٢٠، ١٧١، ٢٣٤ ط مصر ١٩٦٥.

والايجى. جواهر الكلام ص ٢١٣، ٢١٤ ط مصر الاولى ١٩٣٥.

(٣) القاضي عبد الجبار المعتزلي المغني الأصلح ١٨/١٤، ١٩ ط مصر الاولى ١٩٦٥.

وفي مجال تفسير هذه النظرية، اعتبروا كل موجود كامل، وكل خلق وفعل لله متقن تماما، كالصحة والقوة والجنة والغنى... الخ كل ذلك صلاح لمن منح له. كذلك المرض والفقر والضعف والنار، صلاح لمن أعطي له أو قدر عليه. اذ لو رد أصحابها ليفعلوا أسوأ مما استحقوا عليه، فسوف يزداد عقابهم وليس في هذا صلاح لهم.

وقد شاعت هذه النظرية أن تكون من مصادر الخلاف بين معتزلة البصرة وبغداد.

حيث كان البصريون يرون أن المراد بالأصلح هو «الأنفع» بينما يرى البغداديون أن الأصلح يعنى الأوفق حكمة وتدبيرا.

وعلى هذا الأساس أوجب البغداديون فعل الأصلح على الله لعباده في دينهم ودنياهم، اذ لا ينبغي أن يكون ثمة صلاح عاجل أو آجل، بل عليه تعالى فعل أقصى مايمكنه في استصلاح عباده، نحو اكمال العقل والاقدار على النظر والفعل، وازاحة العلل وكل ماينال الانسان في الحال والمال من البأساء والضراء، والفقر والغنى، والصحة والمرض، والموت والحياة، كل هذا صلاح لعباده، حتى تخليد أهل النار في النار صلاح لهم وأصلح، لأن الله تعالى أحسن نظرا لعباده من أنفسهم (١). بل ذهب البغداديون الى القول، بأن اهل النار لو أخرجوا من النار لعادوا لما نهوا عنه، وربما صاروا أكثر شرا من الأول.

وكذلك الأصلح للفسقة في الدنيا الذين لعنهم الله وحبط أعمالهم وثوابهم، فيما اذا ماتوا قبل توبتهم.

وقد رفض البصريون التفسير البغدادي لنظرية الأصلح، رغم اقرارهم مع البغداديين على اثبات الواجبات عليه تعالى، الا أنهم اشترطوا أن يكون

(١) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي شرح الاصول الخمسة، ص ١٣٤ ط مصر ١٩٦٥.
انظر البيجوري جوهرة التوحيد ص ٨٦ ط مصر الاولى.
وانظر ايضا الجويني الارشاد ص ٢٨٧ ط مصر ١٩٥٠.

الوجوب محدودا في الدين لا في الدنيا.

ولذلك اعتبر البصريون الفهم البغدادي للأصلح باطلا، لأن الصلاح والأصلح في التفسير البصري لاوجوب فيه ان لم يكن متعلقا بالدين (١).

فيما كان بعض المعتزلة يرى أنه ليس هناك أصلح مما هو كائن، معنى ذلك أن الله الحكيم المتقن لا يخلق الا الأصلح لعباده (٢)، دون أن يوجبوا ذلك في الدين أو الدنيا أو يحددوا ذلك في اي الدارين.

واذا كان البغداديون أوجبوا (٣) فعل الأصلح في الدين والدنيا، وأوجبه

(١) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي شرح الاصول الخمسة ص ١٣٤.
وانظر الشهرستاني نهاية الاقدام ص ٤٠٥ ط اكسفورد.

(٢) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي المغني الاصلح ١١٥/١٤ ط مصر الاولى.
وراجع الاشعري مقالات الاسلاميين ٢٩٠/١ ط مصر ١٩٥٠.

(٣) ينبغي الاشارة هنا الى أن بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد كان الوحيد من المعتزلة الذي رفض القول بالأصلح وتحامل على القائلين به وكانت نظريته التي خالف بها المعتزلة بديلا للاصلح دعاها «اللطف» التي لقيت من المعتزلة اعتراضا، ويروي لنا الخياط ان المعتزلة ناظرت بشرا في اللطف حتى رجع عنه وتاب قبل موته.
راجع الخياط المعتزلي الانتصار ص ٦٤ — ٦٥ ط مصر الاولى ١٩٢٥.
والقاضي المعتزلي. المغني. اللطف ٤/١٣ ط مصر الاولى.
والقاضي عبد الجبار ايضا شرح الاصول الخمسة ص ٥٢٠ — ٥٢١ ط مصر ٦٥.
وكانت فكرة الوجوب التي اعتمدها البغداديون موضع هجوم من الأشعري والاشاعرة من بعده كالجويني الذي انتقد المعتزلة لقولهم بأنه حتم على الله فعل الأصلح للعباد في دينهم ودنياهم، وان عليه فعل أقصى مايقدر في ايستصلاح عباده. كما ذهب الى مثل هذا الموقف معتزلة بغداد من قبل واستعان الجويني بحجج كثيرة لتفنيد آراء المعتزلة في مسألة الأصلح.
راجع الجويني. الارشاد ص ٢٨٧، ٢٩٧، ٢٩٩ ط مصر ١٩٥٠.
وانظر. RAHBAR, The God of Justice, P. 223.
وقد رفض أهل السنة نظرية الصلاح والأصلح البغدادية لان الله يقدر على أمثال الذي هو اصلح مما فعله لعباده الى مالا غاية له ولا نهاية الا انه لم يدخر شيئا عن عباده لأنه أعلم بحاجتهم اليه، لان اصلح الاشياء هو الغاية ولا شيء يتوهم وراء الغاية فيقدر عليه أو يعجز عنه لان ما فعله بالعباد هو غاية الصلاح.
انظر. الملطي. التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٤٢ — ٤٣ ط مصر ١٩٤٩.

البصريون في الدين فقط. فانهم اتفقوا على وجوب الأصلح فيما يلي

الثواب على مشاق التكليف، والعوض عن الآلام غير المستحقة.

وأجمعوا على أنه تعالى اذا خلق عبدا وأكمل عقلا، فانه لايتركه مهملاً بل يجب عليه ان يفكره، ويمكنه من نيل الرشد، واذا كلف عبدا وجب في حكمته أن يلطف به، و يفعل أقصى ممكن له مما يؤمن و يطيع المكلف عنده (١).

(٢) الاستطاعة (القدرة):

الاستطاعة في الفكر المعتزلي تعني القدرة التي يحقق الانسان من خلالها ارادته واختياره، واعتبرها البصريون عرضا، وصفة، يتمكن بها الانسان من الفعل والترك (٢)، أي أنها أداة تنفيذ وإحداث، كما أنها القدرة على الفعل وعلى ضده أيضا.

وكان هذا التفسير البصري للقدرة ازاء ماحاوله الجبريون (٣) في الغائها فإن الانسان لاستطاعة له، فيما كان البغداديون يقتربون في بحثهم للقدرة من الجبرية.

فقد اشترطوا سلامة البنية وصحة الجوارح، وتخليها من الآفات (٤).

(١) انظر الشهرستاني نهاية الاقدام ص ٤٠٥ — ٤٠٦ اكسفورد ١٩٣٤ الجويني الارشاد ص ٢٨٨ — ٢٨٩ ط مصر ١٩٥٠.

(٢) راجع القاضي المعتزلي. شرح الاصول الخمسة ث ٣٩٥ ط مصر ١٩٦٥.
وراجع الجرجاني التعريفات ص ١٢ ط تونس ١٩٧١.

(٣) انقسم الجبريون الى فريقين فيما يخص موقفهم من القدرة الفريق الاول يرى ان القدرة مقارنة لمقدورها غير صالحة للضدين وذهب الفريق الاخر الى ان القدرة مقارنة لمقدورها وصالحة للضدين. وذكر القاضي ان هذا الفريق استمد رأيه عن ابن الراوندي.
راجع القاضي المعتزلي. شرح الاصول الخمسة ص ٣٩٧، ٣٩٨.

(٤) راجع المصدر السابق ص ٣٩٥، ٣٩٦.
وانظر الاشعري مقالات الاسلاميين ٢٧٤/١ ط مصر ١٩٥٠.
والبغداديون الذين قرروا ذلك بشر بن المعتمر، وجعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر، والبلخي) ومن البصريين (هشام وعباد بن سليمان).

معنى ذلك أنهم يرون: أن الذي يخلق القدرة على العمل في الانسان هو الله، بينما اعتبرها العلاف والبصريون قدرة حادثة، لأنها حاجة للانسان قبل الفعل مع بداية وجوده (الانسان) كما أسقط العلاف شرط البغداديين فيها، ذلك أنها لا تعني سلامة البنية وصحة الجوارح (١)، فالعلاف يثبت حرية الانسان واختياره من خلال قدرته على التنفيذ والاحداث.

وفي مجال القدرة، أتكون مع الفعل، أم بعده أو قبله؟

يرى البصريون أنها صالحة للضدين (قبل الفعل وبعده) فلو كانت مقارنة لها اوجب بوجودها وجود الضدين، فيجب في الكافر وقد كلف بالايمان، أن يكون كافرا مؤمنا في الوقت نفسه ودفعة واحدة، ومثل ذلك محال. فاستطاعة الانسان أو قدرته متقدمة على الفعل والمقدور لأنه في مثل هذه الحالة نستطيع أن نثبت أن الانسان محدث لهذا المقدور على جهة الحقيقة لا المجاز (٢).

وقد رد البصريون على تصورات البغداديين على أن القدرة والاستطاعة في حد ذاتها لاتوجب الفعل المقدور.

(٣) الثواب والعقاب(٣):

(١) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي المغني الرؤية ص ٣٣١/٤، ط مصر الاولى ١٩٦٥.
والايجي جواهر الكلام ص ١٧٢ ط مصر الاولى ١٩٣٥.

(٢) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي شرح الاصول الخمسة ص ٣٩٦ ط مصر ١٩٦٥.
والنيسابوري المعتزلي. مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين مخطوط لوحة ١٣٤.

(٣) الثواب: ما يستحق به الرحمة والمغفرة من الله تعالى، والشفاعة من النبي (ص) وقيل الثواب هو اعطاء ما يلائم الطبع.
راجع التهانوي. كشاف اصطلاحات الفنون ١٧١/١ ط خياط بيروت.
والتصور الاسلامي العام للثواب على اعتباره فضلا وعدلا منه تعالى، يؤتيه لمن استحقه، وهو ليس حقا محتوما ولا جزاء مجزوما عليه تعالى. كذلك الحال بالنسبة للعقاب فلا يجب عليه تعالى بل هو عدل منه راجع الغزالي.الاقتصاد في الاعتقاد ص ٨٤.

وضع البصريون «الثواب والعقاب» في اطار الحتمية والواجب فحتموا عليه تعالى «الثواب» وأوجبوا عليه عقاب مرتكب الكبيرة ان لم يتب عنها.

فيما تراجع بعضهم واثبت ان العقاب لايجب عليه تعالى وجوب ثوابه، لأن الثواب لايحبط، بينما يجوز اسقاط العقاب (١).

وقد وضع البصريون شرطين لاسقاط الثواب:

أ ــ الندم على طاعة أتاها

ب ــ ارتكاب معصية هي أعظم منه (من الثواب).

فالثواب يسقط بالندم على الطاعة، نحو الندم على فعل الاحسان، فالندم هنا يسقط ما كان يستحقه من ثواب، وأما سقوطه بمعصية هي أعظم منه، كأن يحسن الى غيره قدرا من الاحسان ثم يسيء اليه اساءة هي أعظم من احسانه.

اما العقاب المستحق من الله، فانه يسقط بالندم على مافعله أو بطاعة أعظم منه. فاذا أساء أحدنا الى غيره ثم اعتذر اليه اعتذارا صحيحا، فانه يسقط ما كان يستحقه من الندم، كذلك الحال في التوبة مع العقاب (٢).

مقابل هذا التفسير البصري، كان للبغداديين تفسير آخر لهذه القضية، فلا يحسن عند البغداديين أن يسقط الله العقاب، بل (يجب) عليه أن يعاقب المستحق للعقوبة(٣)، فيما كان البصريون يستحسنون ذلك في عفوه تعالى عن العصاة.

وقد تمسك البغداديون بفكرة «الواجب» (٤)، فأوجبوا عليه تعالى أن

(١) راجع القاضي المعتزلي شرح الاصول الخمسة ص ٦٤٣ ط مصر الاولى ١٩٦٥.

(٢) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي شرح الاصول الخمسة ص ٦٤٣ ط مصر الاولى ١٩٦٥.

(٣) راجع المرجع السابق.ص ٦٤٤.

(٤) يرى أبو ريان ان استعمال المعتزلة لمثل هذا الاسلوب المنفر في الكلام عن الذات الالهية قد أثار عليهم ثائرة جهور المؤمنين متهمين اياهم بعدم التزام آداب الحديث في تناولهم للأمور الالهية. راجع ابو ريان. تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ١/١٧٠ ط مصر ١٩٧٣.

يفعل بالعصاة مايستحقونه، اذ لايجوز أن يعفو الله عنهم. فالعقاب في الفهم البغدادي تأكيد لتفسيرهم لمبدأ الوعيد، وقد توعد الله العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه قطعا، ولا يجوز عليه الكذب (١).

وبهذا المعنى يكون العقاب عند البغداديين أعلى حالا في وجوبه من الثواب. كذلك يجب على الله تعالى انزال العقاب وفعله بكل حالة.

بينما الثواب في رأيهم لايجب الا من حيث الكرم والجود، في حين أوجبه البصريون(٢).

وقد هاجم القاضي عبد الجبار المعتزلي رأي البغداديين واعتبره فاسدا، اذ يعتبر العقاب حق الله تعالى ومن حقه أن يسقطه، كالدين مثلا، فانه لما كان حقا لصاحب الدين خالصا، ولم يتضمن اسقاط حق ليس من توابعه وكان اليه استيفاؤه، كان له ان يسقطه كما ان له ان يستوفيه.

بينما يرى البغداديون أن العقاب لطف منه تعالى، واللطف يجب أن يكون مفعولا بالمكلف بأقصى حد ومن كافة النواحي، ولن يكون كذلك الا والعقاب واجب عليه تعالى.

فالمكلف متى علم أن يفعل به ما يستحقه من العقوبة، كان أقرب الى أداء الواجبات واجتناب الكبائر(٣).

بمعنى أن العقاب اذا كان لطفا للمكلف فلابد أن يعرفه الله أن يفعله به، والا كان مخلا بما وجب عليه.

واذا كان البصريون يتفقون مع البغداديين في فكرة اللطف وأنه يجب عليه تعالى أن يفعله بالمكلف الى أقصى حد.

الا أنه لايجوز الاستحالة في توبة الفاسق الى الله و يندم على ما أتى

(١) راجع القاضي عبد الجبار شرح الاصول الخمسة ص ١٣٦، ٦٤٤.

(٢) راجع القاضي عبد الجبار. شرح الاصول الخمسة ص ١٣٦، ١٣٧، ٦٤٤.

(٣) راجع نفس المصدر السابق، ص ٦٤٦، ٦٤٧.

و يقلع عنه.

وكان يجب ان يعرف أن توبته لا تقبل اذا أقدم على كبيرة، وإن بالغ في الانابة وبذل الجهد في تلافي ماوقع منه(١).

وسنجد أن التوبة التي بحثها المعتزلة من زاوية كلامية وشرعية صرفة لها تطبيقات عندهم في فكرهم السياسي فيما يخص المواقف السياسية والاخلاقية(٢) ومايتفرع عنها وآثار ذلك على جملة البناء الكلامي لاصولهم في العدل والتوحيد.

(٤) الآجال (٣):

بحث المعتزلة هذه المسأله دفاعا عن المبدأ الالهي، ازاء تصورات الجبرية التي تعتقد أن الأجل: محدود، فاذا جاء الأجل، فليس في طاقة القاتل أو قدرته الامتناع عن القتل، وقد برروا اسنادهم القتل للفعل الالهي، بقولهم.. «انه لو لم يقتل لمات أيضا»(٤)، وقد رد المعتزلة (البصريون) (على هذه الجبرية المطلقة، بقاعدة نسبية تقول «ان المقتول لو لم يقتل كان يجوز أن يموت، ويجوز أن يعيش»، اذ لايجوز ان يبقى لو لم يقتل، كذلك يجوز ان يموت، لأن حياته وموته (مقدوران) لله تعالى. وليس في العقل مايدل على قبح ذلك منها، وتعلق البصريون بقوله تعالى «ولكم في القصاص حياة يأولي الألباب»(٥). تحقيقا لحكم الله تعالى في اثباته القصاص، زجراً للقاتل على القتل، فتدوم حياة المقتول، اذ لو كان المقتول يموت، من غير

---

(١) راجع نفس المصدر السابق ص ٦٤٧.

(٢) راجع الموقف السياسي عند المعتزلة. الفصل السابع.

(٣) تعريف الأجل عند المعتزلة: هو الوقت الذي يعلمه الله تعالى، ان الانسان يموت فيه أو يقتل، فاذا مات، مات بأجله.
القاضي المعتزلي. شرح الاصول الخمسة ص ٧٨٧ ط مصر ١٩٦٥.

(٤) راجع الايجي. المواقف ص ٤٢٩ ط مصر الاولى ١٣٥٧هـ.

(٥) سورة البقرة آية ١٧٩.

قتل القاتل، لما استوجب العقاب الالهي في انفاذ القصاص (١).

واذا نجح البصريون في صياغة هذا الموقف النسبي، فقد كان البغداديون أكثر وضوحا في تعميق هذا المبحث، «المقتول لو لم يقتل كان (سيعيش) ولكن! الى أجله المسمى — الموت — معنى ذلك أن معتزلة بغداد تفرق بين الموت الطبيعي وبين القتل. ولهذا جعلوا الأجل في اتجاهين:

أ — أجل مقدر. وهو الذي يموت أو يقتل فيه وهو حق الله تعالى وقضاؤه.

ب — أجل مسمى. وهو الذي لو لم يقتل لبقي الى ذلك الوقت وهو القتل الذي يقترفه الانسان ضد أخيه الانسان، أو اقترفه الانسان المنتحر ضد نفسه(٢).

فالبغداديون جعلوا «الأجل المقدر» فعلا لله تعالى، بينما نسبوا الأجل الثاني للانسان واعتبروه فعلا له.

وقد فرق الله تعالى بين فعله وبين فعل عباده، نحو قوله: «وجاءت سكرة الموت بالحق. وذلك ماكنت منه تحيد»(٣).

فأخبر أن سكرة الموت منه تعالى لا من عباده. وقوله تعالى «ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل إنه كان منصورا» (٤). فالقتل هنا من صنع الانسان القاتل.

فمعتزلة بغداد تسقط العلاقة (الجبرية) أو مبدأ الضرورة — التي لجأ اليها الجبريون (بين القتل والموت).

فقطع البغداديون على حياة المقتول، لو لم يقتله القاتل. اذ لو كان

---

(١) راجع القاضي المعتزلي شرح الاصول الخمسة، ص ١/٨٢.
وابن أبي الحديد شرح نهج البلاغة ٤٦٦/١ ط مصر الاولى.

(٢) راجع البيهقي. شرح عيون المسائل مخطوط ورقة ٢٢٢.

(٣) سورة ق، آية ١٩.

(٤) سورة الاسراء، آية ٣٣.

المقتول يموت في ذلك الوقت الذي ــ لو لم يقتله القاتل ــ لما كان القاتل مسيئاً اليه، ولما تحمل تبعة القتل، لأنه لم يفوت عليه حياته التي لو لم ينهها لبقيت، ولما استحق العقاب، نحو من يذبح شاة بغير اذن صاحبها، يكون قد أحسن الى صاحبها، لأنه لو لم يذبحها لماتت فلم يكن ينتفع بلحمها (١).

ومن خلال ذلك يتضح لنا، أن موقف المعتزلة يتمثل في ابطال قول الجبرية بتفسيرها الاضطراري، لئلا يقلل أو يلغي قدرة الانسان وحريته المسؤولة.

(٥) التوبة والعفو الالهي:

كان الخلاف حول مسألة التوبة، من خلال مرتكب الكبيرة احدى أبرز المسائل التي ثارت بين الحركات الفكرية في الاسلام.

والمعروف أن الحسن البصري حاول ان يضع لهذه المسألة حلا باعتبار مرتكب الكبيرة منافقا(٢)، الا أن هذا الحل لم ينه المشكلة، وانما فتح باب الحوار والجدل أمامها، وقد كان نتيجة ذلك كما هو معروف أن اعتزل واصل حين قرر أن مرتكب الكبيرة فاسق. بينما تشدد الخوارج ورفضوا العفو عن المذنبين، ذلك أن مرتكب الذنب مطلقا كبيرا كان أو صغيرا، فهو كافر مخلد في النار (٣).

واذا كان الخوارج قد أوصدوا باب التوبة في وجه مرتكب الكبيرة،

(١) راجع ابن ابي الحديد. شرح نهج البلاغة ٤٦٦/١ ط مصر الاولى.

(٢) راجع الخياط. الانتصار ص ١٦٤ ، ١٦٥ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

(٣) راجع الخياط الانتصار ص ١٦٤، ١٦٥ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

فقد حاول الاشاعرة (١) النفاذ به بشرط اذا كان مرتكب الكبيرة ــ دون الشرك ــ فمثل هذه الكبيرة لا تخرجه من دائرة الايمان كما لا تدخله في الشرك أو الكفر (٢).

وقد ناقش المعتزلة هذه القضية بحماس بالغ، بعد أن رفضوا مقالات الفرق الاسلامية الأخرى (٣)، بل تصدوا الى مناقشتها وفندوا آراءها

(١) احتج الأشاعرة لرأيهم:
أ ــ بقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان عند العبد العاصي من المسلمين.
ب ــ اجماع الامة المسلمة منذ زمن النبي (ص) على وجوب تأدية الصلاة على من مات من المسلمين عن كبيرة من غير توبة، والدعاء له، ودفنه في مقابر المسلمين.
جـ ــ اطلاق القرآن الكريم لفظ (الايمان) على العاصي.
نحو قوله تعالى «يأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتل».
سورة البقرة، آية ١٧٨.
وقوله تعالى «يأيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا»
سورة التحرم ، آية ٨.
اما من مات من المؤمنين (مصرا) على معاصيه، فلم يقطع أحد بعقابه بل أمره مفوض لله تعالى، فان عاقبه فذلك بعدله، وان تجاوز عنه فذلك بفضله ورحمته. وقد ذهب الى الرأي الأخير بعض المعتزلة من البغداديين والبصريين.
راجع أبو رغيف. التوبة والعفو الالهي ص ٥٤ ومابعدها البصرة ٥٦.
وامام الحرمين (الجويني) الارشاد ص ٣٩٢ ط مصر ١٩٥٠.

(٢) راجع نصر الدين الطوسي. معالم اصول الدين ص ١٥٠.

(٣) في تفصيلات موقف الفرق الاسلامية ينبغي ان نذكر ان الخوارج اختلفت في تصورها لمرتكب الكبيرة الا ان الذي يحكم تصورها مبدأ التطرف، فالازارقة منهم يرون ان مرتكب الكبيرة (مشرك) واباحوا قتل اطفاله كما سارت بنفس هذه الاتجاه الصفرية. الا انها لم تقرهم في قتل الاطفال بينما ترى النجدات، انه مشرك كافر. واعتبرته الاباضية كافر نعمة وكان الزيديون اقتربوا من الخوارج في مرتكب الكبيرة حين قرروا ان مقترفي الكبائر مخلدون في النار. وكانت المرجئة ترى ان غفران الله الكبائر بالتوبة يعد فضلا من الله تعالى. وليس استحقاقا لمرتكب الكبيرة فيما ذهب آخرون الى عكس ذلك تماما حين قرروا ان غفران الله الكبائر بالتوبة انما هو استحقاق وليس تفضلا من عنده تعالى.
راجع الاشعري. مقالات الاسلاميين ٢١٢/١، ٢١٣ ط مصر ١٩٥٠.
وابو رغيف التوبة والعفو الالهي ص ١٥٤ ومابعدها ط البصرة ١٩٥٦.

وقد حاولوا الفصل بين التوبة من ناحية، ومرتكب الكبيرة من ناحية أخرى، فاذا كانت التوبة تجنب الضرر وتدفعه عن النفس، فلا ضرر في الصغيرة اذ لاتجب التوبة عنها، الا أنها تقلل الثواب (١).

ولكنهم تابعوا ذلك بقولهم: «اذا كانت معاصي الانسان المسلم أكثر من طاعاته فهو صاحب كبيرة، وينبغي عليه التوبة حتى يسقط عنه ما يستحق من عقاب.

ولن يتحقق ذلك الا بشرط هو: أن يندم على القبيح لقبحه ويعزم على الا يعود الى أمثاله من القبح (٢).

معنى ذلك أن المعتزلة تضع هذا الشرط مقابل مايسمى «التوبة النصوح» فالله تعالى لا يغفر الكبائر من غير توبة، فاذا مات المسلم عن طاعة وتوبة استحق الثواب، واذا مات من غير توبة عن كبيرة اقترفها يخلد في النار. الا ان عذابه يكون أخف من عذاب الكفار.

ومثل هذا الموقف كان الأساس الذي بنى عليه المعتزلة قولهم في «المنزلة بين المنزلتين».

واذا كان هذا هو التصور المعتزلي العام، فقد اختلفت المدرستان البصرية والبغدادية في تفسير التوبة، من خلال السؤال الذي أثير: هل التوبة تسقط العقوبة؟

وقد تشدد البغداديون في الاجابة عن هذا السؤال فاعتبروا أن التوبة لاتأثير لها في اسقاط العقاب، الا أنهم قالوا أن الذي يتولى اسقاط العقاب هو الله تعالى عند التوبة (٣).

فالتوبة عند البغداديين تتحقق بقبولها من الله، وهو الذي يرفع العقوبة.

---

(١) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٨٩ ط مصر ١٩٥٠.

(٢) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.

(٣) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي. شرح الأصول الخمسة، ص ٧٨٩، ٧٩٠ ط مصر الاولى ١٩٦٥

وكان رأي البصريين أن التوبة هي التي تسقط العقوبة، الا انهم وضعوا شروطا لذلك حتى ترفع العقوبة:

فيجب اعتبار (الندم، والعزم معا) حتى تكون التوبة، توبة صحيحة، بمعنى آخر، ان ندم ولم يعزم أو عزم ولم يندم فلن يكون تائبا توبة نصوحا(١).

من هنا أوجب البصريون اقتران الندم بالعزم، وصولا الى توبة حقيقية(٢).

وكان بشر بن المعتمر البغدادي قد وافق معتزلة البصرة فيما ذهبت اليه، الا أنه أضاف شيئا تفصيليا الى موضوع التوبة.

ففي رأيه «إن تاب مرتكبُ الكبيرة عن كبيرته، ثم عاودها، عاد استحقاقه للعقوبة الأولى التي تاب عنها من قبل».

ذلك أن بشراً اشترط توبة نصوحا على أن لايعود، فان عاود ذنبا كبيرا أخذ بالأول والآخر(٣). وان تاب ولم يعد استحق الوعد بالجنة.

ورغم وضوح رأي بشر هذا الذي تميز بالقطع الحاسم عرضه الى نقد

---

(١) التوبة النصوح. توثيق العزم على أن لايعود لمثله. وذكر أن ابن عباس كان يقول: التوبة النصوح، الندم بالقلب والاستغفار باللسان والاقلاع بالبدن والاضمار على ان لايعود. وقد اقترب أبو القاسم الرسي الزيدي من ذلك فعرف التوبة بأنها تتحقق بالندم على مامضى والاستغفار بالقلب واللسان والاصرار والعزم على ان لايعود الى شيء من ذلك قليلاً أو كثيراً.

راجع الرسي. رسائل العدل والتوحيد ١٣٢/١، ١٣٣ ط مصر ١٩٧١. وقيل التوبة النصوح ان لايبقي على عمله أثرا من المعصية سرا وجهرا، وقيل هي التي تورث صاحبها الفلاح عاجلا وآجلا. والتوبة على ثلاث معان. الندم، والثاني العزم على ترك العود الى مانهى الله عنه، والثالث السعي في أداء المظالم.

الجرجاني. التعريفات ص ٣٧ ط تونس ١٩٧١.

والتهانوي. كشاف اصطلاحات الفنون ١٦٢/١، ١٦٣ ط خياط، بيروت.

(٢) راجع القاضي المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ٧٩١ ومابعدها.

(٣) راجع الخياط المعتزلي. الانتصار ص ٦٤ ط مصر ١٩٥٠.

وانظر الأشعري. مقالات الاسلاميين ٣٠٧/١ ط مصر ١٩٥٠.

خصومه، باعتباره ساوى بين الكافر والمسلم في عقاب واحد (١).

ونرى بشرا كما هو معروف في كل آرائه يتخذ المسؤولية الانسانية الذاتية مبدأ بنى عليه معظم آرائه.

وقد وجد في المعتزلة المتأخرين من حاول التوفيق بين تطرف البعض منهم، وتساهل السلفية من ناحية أخرى.

فكانت التوبة عند أبي علي الجبائي تصح اذا لم يصر على شيء من ذلك الجنس، فمن تاب عن شرب الخمر، وأصر على الزنا، كانت توبته عن الأولى توبة صحيحة(٢).

وكان أهل الكلام يرون مثل ذلك، فمن تاب وصحت توبته ثم عاود الذنب، فالتوبة الماضية صحيحة (٣)، الا أنهم لم يشترطوا في التوبة التالية مبدأ الاصرار على الجنس نفسه.

ولذلك يعود أبو علي ليقول، فأما من تاب عن شرب قدح معين من الخمر، وأصر على شرب قدح آخر، فلا شك أن توبته لا تصح(٤).

واذا كان أبو علي يحاول الوفاق في رأيه هذا فينبغي القول بأنه خالف رفاقه البصريين الذين كانوا قد أوجبوا الندم والعزم معا في اتجاه التوبة تحقيقا لسلامتها، لأنه اعتبر التوبة عن كبيرة مثل الخمر، والاصرار على كبيرة أخرى كالزنا، يتنافى بدون شك مع مبدأ العزم والندم البصريين.

وقد عارض أبو هاشم أباه في هذه المسألة، ذلك أن التوبة لا تصح في

(١) انظر الرسني مختصر الفرق بين الفرق ص ١١١ ط مصر ١٩٢٥.
(٢) راجع القاضي المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ٧٩٤ ط مصر ١٩٦٥.
(٣) الجويني. الارشاد ص ٤٠٩ ط مصر ١٩٥٠.
(٤) القاضي المعتزلي. شرح الاصول الخمسة ص ٧٩٤.

رأيه عن بعض القبائح مع الاصرار على البعض الآخر(١)، ومثل هذا الرأي يعتبر امتدادا لرأي بشر بن المعتمر الذي أوجب أن تكون التوبة قاطعة عن كل الكبائر لا لجنس معين دون جنس آخر غيره، وقد سار بنفس الاتجاه القاضي المعتزلي البصري، والذي دافع عن رأي أبي هاشم في هذه المسألة (٢).

(١) راجع الطوسي. معالم اصول الدين ص ١٥١.
(٢) انظر القاضي المعتزلي. المغني ١٤/٣٧١ ط مصر الاولى.

ثالثا: آثار الخلاف في العدل والتوحيد بين معتزلة بغداد والبصرة ونتائجه

(١) حاولت الاعتزالية الثانية (مدرسة بغداد) عبر كل آرائها ومواقفها، ومسائل الخلاف بينها و بين (مدرسة البصرة) أن تناضل دائماً من أجل استقلالية نتائجها الكلامية والفلسفية عن الرؤية البصرية.. فما كانت هذه المحاولة أيضاً طريقاً نفذت منه شرائح كثيرة من المتطرفين والتحريفيين الذين أسهموا من غير شك في تهيئة الشروط الموضوعية لأن يتحول مفكرو المعتزلة الى فرقة من المطاردِين في الأزمة الدينية والسياسية التي عرفت بـ(المحنة).. ومن ثم اعتبار هؤلاء المفكرين فريقاً من المشاغبين ينبغي تأديبهم حتى وان وصل الأمر الى حد استئصال رؤوسهم واحدا بعد واحد.

(٢) اذا كانت الخلافات والانقسامات المذهبية للاعتزال لم تهدد اصوله الخمسة التي قام عليها، فانها أيضا كانت من أخطر العوامل وأبرزها في تهديد التنظيم الفكري المعتزلي، وقد تمثل هذا الخطر بصورة واضحة في ظهور بعض المتطرفين منهم، الذين لجأوا الى تكييف وتفسير اصول الاعتزال بما يوافق هواهم وأمزجتهم الشخصية.

(٣) كانت المواجهة الفكرية بين موقف المعتزلة في الحرية والاختيار و بين الجبرية اللاهوتية الى أن انشق الاشعري (٢٦٠ — ٣٣٤هـ) عن الاعتزال (١)، واتخذ لنفسه موقفا وسطا بين (الجبر، والاختيار)، فرفض أن يكون الانسان فاعلا وخالقا لأفعاله، ولكنه اعترف بقدرة الانسان على «كسب» الافعال (٢)، وقد نضج هذا الموقف بصياغة نظرية

---

(١) راجع د. نادر. أهم الفرق الاسلامية (السياسية والكلامية) ص ٧٩ ط بيروت.

(٢) راجع الشهرستاني. نهاية الاقدام ص ٦٧ — ٧٨ ط اكسفورد ١٩٣٤.

«الكسب»(١) حتى اصبحت اتجاها مذهبيا (٢) اعتقدت به أغلبية جماهير الاسلام.

وفضلا عن موقف أبي الحسن الأشعري في الكسب وآرائه الكلامية الأخرى في مواجهة مواقف المعتزلة، فقد كان أبرز المنشقين تأثيرا وأكثر

(١) ان المسألة الخلقية تعتمد على حرية الاختيار عند الانسان فالمعتزلة ترى: ان الانسان يختار حرا أفعاله. وقال أهل السلف: ان الله هو الفاعل الحقيقي لكل شيء، ولكل فعل، حتى للافعال التي يقال عنها أنها حرة، فنفوا بقولهم هذا كل مسؤولية عن الانسان.

وحاول الأشعري ان يوفق بين هذين الرأيين المتضادين: فقال ان الانسان يريد الفعل الذي يختاره، ولكن التنفيذ من الله، اذ ان الله خالق لكل شيء، وحرية الاختيار هذه يخلقها الله في الانسان، وكذلك الفعل الذي تنفذ بمقتضاه هذه الحرية، وهذا ممايعرف باسم «الكسب» أي: «مايكسبه الانسان من الله».

راجع الأشعري. اللمع ص ٣٨ ــ ٣٩ ط بيروت ١٩٥٢.

ود. ابو ريان. تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ٢٠٦/١ ط مصرالأولى.

(٢) خالف الباقلاني الأشعري: اذ جعل للقدرة الحادثة أثراً في الفعل، و يتمثل هذا الأثر في (هيئة الحوادث وتخصيصاتها أو في صفات الحوادث وأصولها لا في احداثها وايجادها).

والحركة مثال ذلك: فان الله تعالى يخلق الحركة (اطلاقا) ولكنه لايخلق كل مظهر تتخذه في ظهورها، (مشيا وصعودا وهبوطا) فهذه ما للقدرة المحدثة تعلق بها، فاذا مشى حركة فليست لكل حركة مشي. فاذا كانت الحركة مخلوقة للقدرة الالهية فيكون الفعل على هيئة مخصوصة من فعل الارادة الحادثة (أي الانسان).

راجع الشهرستاني. الملل والنحل ٩٧/١.

واضح هنا الفرق بين تصور كل من الأشعري والباقلاني سواء للفعل الالهي أو للفعل الانساني.

ومثل هذا الفرق راجع الى تصور كل منها للفعل الالهي. فبينا يرتب الأشعري عليه كل صغيرة وكبيرة في العالم، يرده الباقلاني الى مجموعة من الكليات (كالخير والشر والحركة).

أما الفعل الانساني عند الباقلاني: فحالته خاصة، حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل، وهذا التعلق يقابل الثواب والعقاب و يعتبر الشهرستاني ان الباقلاني تخطى الأشعري.

ويمكن ملاحظة ذلك:

الكسب في رأي الباقلاني هو تأثير من جانب القدرة الحادثة (أي انه فعل «فعلا من نوع ما» ولم يعد انفعالا خالصا كما عند الأشعري، ان فعل (الكسب) أصبح تخصيصا لما هو «كلي» و بذلك لم يعد الفعل الانساني فعلا سلبيا، تلك السلبية التي تعتبر محور الكسب الأشعري الا ان محاولات أخرى جرت لتطوير بنية هذه النظرية من تلاميذ الاشعري بعد محاولة الباقلاني (المتوفى سنة ٤٠٣ هـ) ومن هؤلاء الاسفراييني ٤١٨هـ، وامام الحرمين (الجويني) ٤٧٨هـ، والغزالي ٥٠٥ هـ وابن تومرت ٥٢٥هـ.

المرتدين عن الاعتزال حماساً في تفنيد آراء رفاقه القدامى، فألف فيهم العديد من الكتب والمقالات والرسائل، كان معظمها في معتزلة بغداد، وأول كتبه ضدهم أسماه «المسائل المنثورة البغدادية» (١)، ضمنه مناظراته التي دارت بينه و بين معتزلة بغداد.

ونقض على رجال معتزلة بغداد بعض كتبهم، فوضع على أبي القاسم الكعبي ثلاثة كتب في الرد عليه وتفنيد آرائه:

أ ــ نقض تأو يل الأدلة مقابل كتاب الكعبي في أصول المعتزلة(٢).

ب ــ نقض الصفات ــ مقابل (عيون المسائل والجوابات)(٣)

جـ ــ كتاب الجدل (٤)، مقابل كتاب (الجدل) الذي قيل أن الكعبي أصلح غلط ابن الراوندي في (الجدل)(٥).

ونقض على الاسكافي (البغدادي) مواقفه في كتاب أسماه «اللطيف»(٦).

ولم يكن خروج الاشعري على المعتزلة يمثل خطرا محدودا أو انفعالا ذاتيا، بل كان حذقه ودرايته في مذهب الاعتزال حافزا له في تعبئة أتباعه

(١) ابن عساكر. تبيين كذب المفترى ص ١٣٥ ط دمشق ١٣٥٧ هـ.

(٢) ابن عساكر. تبيين كذب المفترى ص ١٣٥ ط دمشق ١٣٤٧ هـ.

(٣) اعتمد الكعبي في الصفات منهجا يقرر ان ماعرف استدلالاً لا يجوز الا ان يعرف استدلالا، كما ان مايعرف ضرورة لا يمكن ان يعرف الا ضرورة. وقد تجاوز الكعبي التفسير المعتزلي العام لموضوع الصفات فألغاها تماما وصولا الى توحيد محض لله تعالى.

راجع القاضي المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ٥٧ ط مصر ١٩٦٥.

(٤) ابن عساكر. تبيين كذب المفتري ص ١٣٠.

(٥) كان الكعبي قد نقض على ابن الراوندي منهجه الذي اتبعه في كتابه (الجدل) فضلا عن نقوض وضعها عليه.

راجع العباسي. معاهد التنصيص على شواهد التلخيص ص ٧٦، ط مصر الاولى ١٣١٦ هـ /١٨٩٨.

(٦) ابن عساكر. تبين كذب المفترى، ص ١٣٥.

وتلاميذه ليكون من خلالهم جبهة معارضة ضخمة، تبلورت في تكامل الأشعرية مذهبا، الذي ظل يترصد فكر المعتزلة ويلاحقهم مناظرة ونقوضا، حتى عجل بنهايتهم.

الا أن أخطر المرتدين عن المعتزلة كان ابن الراوندي الملحد(١) الذي وقف بقلمه وبيانه وسعة ثقافته، في نقض آراء المعتزلة، بعد أن كان واحداً منهم، فوضع عليهم سيلا من الكتب لعل أبرزها «فضيحة المعتزلة» (٢)، وقد كان أثره عظيماً في نفوس مخالفي المعتزلة، وكان أشبه مايكون بظاهرة لجأ اليه جميع مخالفيهم، واعتدوا به كمرجع نهائي لآراء المعتزلة ومواقفهم.

واذا كان هذا موقف اثنين من الخارجين على الاعتزال، فما كان دور فرق الخصوم الأخرى منهم؟

كان عباد بن سليمان الذي كان معتزليا ثم صار زنديقاً، قائد هجوم الزنادقة ضدهم، ووضع فيهم كتاباً أسماه «الأبواب» (٣).

وتصدى لهم الجبرية ممثلة في حفص الفرد، فرد عليهم في كتاب ألفه، ورد في الكتاب الثاني على أبي الهذيل العلاف (٤).

---

(١) الالحاد. كفر جحود، وإنكار وتعطيل، لقوله تعالى: «وقالوا ماهي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ومايهلكنا الا الدهر» سورة الجاثية آية ٢٤.
فهؤلاء: الدهريون. المعطلون. الزنادقة. الملحدون.
راجع يحيى بن الحسين. رسائل العدل والتوحيد ٢/٩٩ ط مصر ١٩٧١.

(٢) راجع القاضي المعتزلي. طبقات المعتزلة ص ٩٨ ط مصر الاولى ١٩٧٢.

(٣) راجع ابن النديم الفهرست ص ٢٦٩، ٢٨٠ ط بيروت ١٩٦٤.

(٤) راجع نفس المصدر السابق ص ١٨٠.

وهاجمتهم الخوارج من خلال اليمان بن رباب (١) فنقض على المعتزلة آراءها في كتابين رد في أولهما عليهم في مسألة القدر (٢)، وخصص الثاني لمهاجمتهم (٣).

ومن آثار انشقاقات المعتزلة وانقساماتهم أيضا: وضع الاماميون (النعمان(٤)، النوبختي(٥)، الاصفهاني)(٦) نقوضا عليهم وفندوا آراءهم.

وهاجمهم (هشام بن الحكم) في مواقف شتى واعد من أجل ذلك كتباً رد فيها على آرائهم. (٧)

---

(١) اليمان بن رباب. من أئمة الخوارج كان مناظراً متكلماً مصنفاً. راجع ابن النديم. الفهرست ص ١٨٢.

(٢) ناظر المعتزلة الخوارج كثيرا، ليس في مسألة القدر وحسب، وانما كانت اولى مناظرة بينهم في مسألة صاحب الكبيرة، فقد كان الخوارج كما هو معروف يكفرون صاحب الكبيرة، فرد عليهم واصل بن عطاء بقوله «وجدت احكام الكفار المجمع عليها المنصوصة في القرآن كلها زائلة عن صاحب الكبيرة فوجب زوال اسم الكفر عنه بزوال حكمه. لان الحكم يتبع الاسم كما الاسم يتبع الفعل».
راجع الخياط. الانتصار ص ١٦٥، ١٦٦ ط مصر الاولى ١٩٢٥.

(٣) ابن النديم. الفهرست ص ١٨٢.

(٤) محمد بن النعمان من معاصري الامام جعفر الصادق، شارك هشام بن سالم الجواليقي دعواه: ان أفعال العباد اجسام، وان العبد يصح ان يفعل الجسم، وشارك هشام بن الحكم زعمه: ان الله تعالى انما يعلم الاشياء اذا قدرها وارادها ولايكون قبل تقديره الاشياء عالما بها.
راجع البغدادي. الفرق بين الفرق ص ٥٣، ٧١ ط مصر.
راجع ابن النديم. الفهرست ص ١٧٦ ط بيروت ١٩٦٤.

(٥) ابو سهل اسماعيل علي بن نوبخت (متوفى ٣١١ هـ) كان من معتزلة بغداد ثم دان بمذهب الامامية له مصنفات في الرد على الاعتزال. راجع ابن الغزي. ديوان الاسلام (مخطوط) ورقة ١٧. رد النوبختي على المعتزلة لقولها «بنفي الصفات وخلق القرآن» راجع ابن النديم. الفهرست ص ١٧٧.

(٦) أبو عبدالله بن ملك الاصفهاني. نقض كتاب الامامة على ابى على الجبائي. وكان أبو على قد توقف في مبدأ (التفضيل) وكان يقول مامن خصلة ذكرت في أحد الخلفاء الاربعة الا ومثلتها مذكورة لصاحبه.
راجع القاضي المعتزلي. شرح الأصول الخمسة ص ٧٦٧ ط مصر الاولى ١٩٦٥.

(٧) راجع ابن النديم. الفهرست ص ١٧٥، ١٧٦.

و يبدو أن المعتزلة في القرن الثالث الهجري لم ينجوا من أحد حتى من الزهاد (الحارث بن أسد) (١)، الذي وضع كتابا في نقض آراء المعتزلة سماه (الرد على المعتزلة)، و بقدر خطورة هذه الردود والنقوض من مخالفي المعتزلة والتي كانت من بين العوامل الاساسية في سقوطهم، فان الأخطر من هذا كله، كان حركة الانقسامات والانشقاقات في صفوف تنظيماتهم، والتي لم تكن الا انعكاسا لمواقفهم المشتتة ازاء اصلي العدل والتوحيد.

(١) من الزهاد والعابدين وكان واعظا متكلماً متقدماً عالماً بمذاهب النساك توفي سنة ٣٤٣هـ. راجع ابن النديم. الفهرست ص ١٨٢

نتائج البحث

تحتل الحركة الاعتزالية في تأريخنا الفلسفي موقعاً حضارياً متميزاً، ليس فقط لأنها أولى محاولات الفكر الاسلامي التي تعرضت لمسألة الصلة بين الحقائق الدينية وقوانين العقل، وانما لان قوتها الفكرية وثباتها العظيم، وحلولها المبتكرة كانت جزءاً من بناء الأمة العربية في مرحلتها الحضارية التي عرفت بأداتها التحليلية طريق التحول التأريخي، ومن هنا أيضا كان انبثاق الاعتزالية شرطاً ضرورياً تعبيراً واقعياً عن يقظة العقل العربي، وقدرته على الابداع ورفض كل الدعوات التبعية الفكرية للغير واصطناعها بلا وعي وتمييز أو تبصُّر ورَوِيَّة. أن التبعيّة والتقليد في عرف الاسلام ومنهجه وحضارة العرب وتاريخهم، قرين بالكفر ودالة التخلف والجمود. وانطلاقاً من هذا الوعي كانت القاعدة الاولى هي «العقل أساس الدين» وان اولى الواجبات المفروضة على المكلف هو النظر،بل منهم من قطع في هذا المسار العقلي خطوة عميقة،فقرر بأن اولى الواجبات «الشك». إبتدأت الاعتزالية البصرية أولى مراحلها بتوثيق عقيدتها الكلامية في العدل والتوحيد، وكان على حلقة واصل بن عطاء ان تدرج في جدولها التنظيمي ثلاث مهام نضالية:

تعينت الاولى في مواقع العمل التنظيمي الذي استلزم تهيئة قيادات مدربة ودعاة مستنيرين. وقد استطاع المعتزلة بفضل هؤلاء الرواد وبجهدهم المخلص أن يؤسسوا قواعد مذهبهم الكلامي في عموم أقاليم العالم الاسلامي. وعبر هذا التنظيم ابتدأت المهمة النضالية التالية التي وجدت تعبيرها الواقعي

في مواجهة التيارات الارتيابية وفصائل الشكاك، وكل المناوئين لعقيدة العدل والتوحيد.

فيما ارتبطت المهمة الثالثة بحرص الاعتزالية على صيانة اصولها من التفسيرات التحريفية، ومن الاجتهادات الشخصية، فوضعت مبدأ الالتزام العقائدي كشرط لازم من شروط الإنتماء الى صفوفها، وهو على الانسان المعتزلي أن يعتقد بفكرهم الاصولي، و يلتزم بتحقيقه عملياً.

واندرجت المهمات الثلاث في برنامج حركة الاعتزال المرحلي، فطبقت في مواجهة الزرادشتية والثنائية والمعطلة والمشبهة والمجسمة والغلاة الذين كانت مصالحهم تقضي بتضامنهم جميعاً في جبهة مضادة لاصحاب العدل والتوحيد. لذلك لم يتردد واصل بن عطاء من اعتبار الدفاع عن مبدأ التوحيد هدف حركته الفكرية ومن بين أهم مسؤولياتها الاخلاقية، وازاء ذلك، حددت الاعتزالية الاولى دورها في مرحلتها التنظيمية الاولى، فلم تتح لها فرصة توسيع مباحثها الكلامية، أو مراجعة مواقفها الا بالقدر الذي تحتاجه في مجابهة قوى المعارضة. لذلك ترك البصريون الأوائل أمر تطوير الفكر المعتزلي وتنمية مباحثه الى طبقة بشر بن المعتمر والعلاف وابي سيار النظام، والتي تمثل نقلة منهجية كبرى فلقد عاصر مفكرو هذه الطبقة تحولات سياسية واجتماعية كانت لها آثارها على مستقبل الحركة الاعتزالية التي نهض من صفوفها بشر بن المعتمرالهلالي الذي ادرك بوعي متغيرات العصر، التي تفرض شروطها على الفكر والثقافة والمجتمع، فلم يعد ممكناً في رأيه قبول التبريرات البصرية أو الاكتفاء بمدرسيته وتعاليمه الكلامية، بل ينبغي أن يكون حجم الرد مساوياً في الأقل لتحولات التحدي التي كان من أبرز مظاهرها الثورة المضادة التي قادتها حركة الخلّو والزندقة لذلك حاول الهلالي أن يوطد العلاقة التبادلية بين معتقداته الفكرية و بين السياسة كاتجاه عملي أخلاقي يفرض تحمل مسؤولية العمل على تحقيق دولة العدل والتوحيد برؤيتها الاعتزالية.. وكانت مثل هذه المحاولة إيذاناً بانشطار

الاعتزال الى جناحين «البصرة و بغداد» لكل منها طابعه المنهجي الخاص به. فيما اصبح الاتجاه السياسي هو الصفة الاساسية لمحور بغداد الذي عمل بدأب وثبات على الانتقال من عهد التنظيمات السرية الى ممارسة النشاط العلني بين الناس.. ورغم الخسارات التي الحقت بمفكري مدرسة بغداد، فإنهم في النهاية نجحوا في توسيع دائرة نشاطهم الفكري في ظل الحرية التي أتاحها (المأمون) لهم، والذي تبنى عقيدتهم، وهو أمر شجعهم بعد اعلان اعتزالية الدولة، والعمل على تحقيق كل الأفكار التي كانت حبيسة في العقل البصري، وكانت (المحنة) من أبرز ملامح النشاط البغدادي واذا كان مفكرو بغداد وفقوا في انفاذ مبادئهم عملياً في قضية نفي الصفات والقول بحدوث القرآن، فإنهم على طريق الاستقلالية المنهجية لم يحتووا التفسير البصري للجدليات الكلامية احتواءاً جاهزاً وانما جعلوا الاصول الخمسة منطلقات اساسية في تنظير وتعميق عموم المسائل التي تعرضوا لها، أو أحدثوا القول فيها.. بإضافات فلسفية كان في مقدمتها السببية الانسانية وعلاقتها بالسببية الكونية.. ونظرية اللطف والصلاح والاصلح... والحرية الانسانية، وموقع العقل في مناهج البحث والدراسة. وفي ضوء هذه الرؤية اعتمد البغداديون «المسؤولية» والالتزام الأخلاقي، وحرية الفعل، أساساً لبراهينهم في نفي القدر واثبات فعالية الارادة الانسانية وقدرتها الحرة على خلق أفعالها، و بالتالي تحديد مسؤوليتها عن نتائج فعلها.

واذا كانت مدرسة بغداد قد تولت منذ بداياتها الاولى مراجعاتها النقدية على جملة المواقف والآراء لجميع الاتجاهات الكلامية، فإنها بنفس الحرارة قاومت التيار الإرجائي الذي شاع في مدرسة البصرة، وإزاء ذلك كان بشر بن المعتمر قد تولى انشاء العديد من نقوضه على رفاقه البصريين، وأصبحت المنهجية النقدية احدى أبرز التقاليد التي مارسها البغداديون في تفنيد آراء مفكري البصرة وقد وضح ذلك في مباحث التوحيد على نحو خاص.

وكان على معتزلة بغداد وهي تواجه التيارات الفلسفية المعادية أن تتسلح بقدرات فلسفية مماثلة ليس فقط من أجل رد الخصوم وإفحامهم، بل ومن

أجل تعميق مباحثهم الكلامية، ودعم اتجاهاتها بالبراهين المنطقية والعقلية.. ومن هنا ايضا كان مشروعهم الثقافي في قراءة الفلسفة اليونانية واستيعاب مشكلاتها ... ونقد مواقفها التي تتقاطع مع طبيعة الفكر الاسلامي أو تتعارض مع بنائه العقلي. وعلى هذا النحو فقد سجل البغداديون الكثير من ملاحظاتهم النقدية على ارسطو وافلاطون وغيرهما و بنفس القدر والأهمية حاولوا صياغة فكر فلسفي اسلامي يتناسب واتجاه المشكلات الانسانية والكونية التي تبلورت في العديد من مناظراتهم وجدلياتهم، فعرضوا لمسألة الجوهر والعرض والمعدوم، والحركة والسكون، وغيرها من المسائل الفيز يائية.

ويمكن في النهاية تسجيل الملاحظات التالية:

.

١ — لايفهم النشاط الاعتزالي بصيغته البغدادية على نحو مجرد أو منفصل عن المتغيرات السياسية والاجتماعية في المجتمع العربى الاسلامي، وانما تفهم «ثورة العقل» فيه عبر استجابته الواعية لشروط تحول المجتمع وقدرته على التعبير عن هذا التحول العميق، وارتباطه الوثيق بحركته الثقافية والتزامه الحار بمشكلاته الفكرية والعملية، رغم تورط بعض مفكريه في «المحنة» أو انتهاج اسلوب العنف في فرض آرائهم على المخالفين بالقوة.

٢ — سجلت معتزلة بغداد نقلة كبرى في تاريخ الفكر الفلسفي الاسلامي بنقل برامج الاعتزال البصري من نمطه المدرسي التعليمي الى محاولة تعميمه على جماهير الاسلام... بهدف اعتماد التقاليد العقلية في التفكير وفي تحليل المواقف.

٣ — وتعد التعليلية سمة ثابتة من سمات المنهج البغدادي الذي جعل التساؤل احدى قواعده في البحث والمناظرة كإجراء سببي هدفه الوصول الى الحقيقة.

٤ — وتجيء ثورة العقل من خلال الانشاءات الموسوعية التي دشنها الهلالي

وتابعه فيها رفاقه الآخرون، فلم يعد الكلام وجدلياته الا جزءاً أولياً يتوجب أن يتصل بالفلسفة ومناهجها، و بالعلوم الطبيعية والكونية والبيولوجية.. مما يتيح للمفكر رؤ ية الحقيقة من عموم جوانبها... تعينه على تحقيق رصانة البحث وجدية نتائجه.

مصادر البحث ومراجع التوثيق

مصادر البحث ومراجع التوثيق

أولا: المخطوطات:

* ابن الغزي: (محمد بن عبد الرحمن أحمد العامري ١٢٥٤ هـ). ديوان الاسلام ـــ دار الكتب المصرية رقم ٢٢٠٨، تاريخ.
* ابن المرتضى: (عز الدين محمد بن ابراهيم) ـــ العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ـــ دار الكتب المصرية (علم الكلام ٥٦٥).
* ابن متويه: (أبو محمد الحسن بن أحمد ٤٦٩ هـ) ـــ التذكرة ـــ دار الكتب المصرية رقم ب/ ٢٧٨٠١.
* ابن متويه: المجموع في المحيط بالتكليف ـــ دار الكتب المصرية رقم ب/ ٢٩٣١٤، عقائد تيمور ٣٥٧.
* الأرضرومي: (الشيخ حسين بن يوسف) ـــ رسالة في تعداد الفرق الاسلامية ـــ دار الكتب المصرية رقم ١١٧ م/ مجاميع.
* الأرموي: (محمد بن أبي بكر بن أحمد الموصلي ٦٨٢هـ) ـــ نهاية الوصول في دراية الأصول ـــ دار الكتب المصرية رقم ٧٤٨ علم الكلام.
* الآمدي: (سيف الدين ٥٥١ ـــ ٦٣١هـ) ـــ أبكار الأفكار ـــ دار الكتب المصرية رقم ٥٦٥/ طلعت.
* البلخي: (عمر بن عبدالله) ـــ شرح الاثنين والسبعين فرقة ـــ دار الكتب المصرية برقم ٥٩٠ علم الكلام.
* البيهقي: (الحاكم بن كرامة الجشمي المتوفى ٥٤٥هـ) ـــ شرح عيون المسائل ـــ دار الكتب المصرية رقم ب/ ٢٧٦٢٥.

* الدامغاني: رسالة الدامغاني ــ (ميكروفلم)، دار الكتب المصرية رقم ١٣٣/ علم الكلام.
* الرازي: (أبو حاتم احمد بن حمدان المتوفى ٣٢٢ هـ) ــ الزينة ــ مكتبة المتحف الوطني العراقي رقم ١٣٠٦.
* الفاسي: الجمان في مختصر أخبار الزمان ــ (مخطوط) مكتبة الأوقاف ــ بغداد.
* المفيد: (أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان) ــ أجوبة المسائل الصاغانية ــ مكتبة السيد محسن الحكيم (النجف الأشرف) رقم ٤٤٢.
* المنصور بالله: الجواب الكاشف للاشكال في الفرق بين التشيع والاعتزال ــ مكتبة الجامع الكبير بصنعاء ــ رقم ٩٦ ق. وكان يوجد ــ ميكروفلم ــ لهذه الرسالة بدار الكتب المصرية برقم ٢١١٤ ب الا أنه مفقود واعتمد على نسخة صنعاء الاصلية.
* اليماني: (يحيى بن أبي الخير العمراني اليماني ٧٠٩هـ) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار ــ دار الكتب المصرية ٨١٨/ علم الكلام.
* اليماني: (محمد بن محمد الغزالي اليماني المتوفى ٥٨٥هـ) الفرق والتواريخ ــ مكتبة الامام الرضا ــ خراسان رقم ٧٨٣.
* النسفي: (حافظ الدين النسفي) ــ كشف الأسرار ــ شرح المصنف على النار ــ دار الكتب المصرية رقم ٧٩٩/ اصول الفقه.
* النيسابوري المعتزلي: (أبو رشيد سعيد النيسابوري المتوفي ٤٠٠هـ) ــ مسائل الخلاف بين البغداديين والبصريين ــ مصور عن مخطوط مكتبة برلين رقم ٥١٢٥.

ثانيا: المصادر المعتزلية:

* ابن المرتضى: (احمد بن يحيى المتوفى ٨٤٠هـ) ــ طبقات المعتزلة ــ تحقيق سوسنة ريفلد فلزر. ط بيروت سنة ١٩٦١.
ــ المنية والامل في شرح كتاب الملل والنحل ــ ط حيدر آباد ١٩٠٢.
* البهلولي: (القاضي جعفر بن احمد) ــ شرح قصيدة الصحب بن عباد ــ تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين ــ ط بغداد الاولى ١٩٦٥.
* الخياط: (أبو الحسين عبد الرحيم المعتزلي البغدادي ٣٠٠ هـ) ــ الانتصار ــ تحقيق نيبرج ط مصر الاولى ١٩٢٥.
* الزمخشري: (٥٣٨ هـ) ــ تفسير الكشاف ــ ط مصر ١٩٦٦.
* القاضي المعتزلي: (عبد الجبار بن احمد ٤١٥ هـ) المغني ــ في أبواب التوحيد والعدل ــ الجزء الرابع: (رؤية الباري) تحقيق أبو الوفا الغنيمي.
الجزء السادس: (التعديل والتجوير) تحقيق د. فؤاد الأهواني.
الجزء السابع: (خلق القرآن) ــ تحقيق ابراهيم الابياري ط مصر الاولى.
الجزء الثامن: (المخلوق) تحقيق: د. الطويل + سعيد زايد.
الجزء التاسع: (التوليد) تحقيق: د. الطويل + سعيد زايد
الجزء الحادى عشر: (التكليف) تحقيق محمد علي النجار + عبد الحليم النجر.
الجزء الثاني عشر: (النظر والمعارف) تحقيق د. ابراهيم مدكور.

الجزء الثالث عشر: (اللطف) تحقيق د. ابو العلا عفيفي.

الجزء الرابع عشر: (الأصلح) تحقيق مصطفى السقا

الجزء الخامس عشر: (التنبؤات والمعجزات) تحقيق د. محمود الخضيري + محمود قاسم.

الجزء السادس عشر: (اعجاز القرآن) تحقيق امين الخولي

الجزء السابع عشر: (الشرعيات) تحقيق امين الخولي.

الجزء العشرون: (بقسمين) ـ الامامة ـ تحقيق د. عبد الحليم محمود.

المحيط بالتكليف تحقيق عمر عزمي ط مصر الاولى ١٩٦٥.

شرح الأصول الخمسة. تحقيق د. عبد الكريم عثمان ط مصر الاولى ١٩٦٥.

طبقات المعتزلة تحقيق د. علي سامي النشار وعصام الدين محمد ط مصر ١٩٧٢.

* النيسابوري: (أبو رشيد سعيد بن محمد بن سعيد ٤٠٠هـ) ـ ديوان الاصول ـ تحقيق د. عبد الهادي أبو ريدة، ط مصر ١٩٦٩.

ثالثا: مصادر علم الكلام:

* الآمدي: سيف الدين (٦٣١هـ) ـ غاية المرام في علم الكلام. تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، ط مصر ١٩٧١.
* أبن أبي الحديد: عبد الحميد (متوفى ٦٥٥هـ) شرح نهج البلاغة ط مصر الاولى.
* أبن تيميه: ابو العباس تقي الدين (٧٢٨هـ) الرسائل والمسائل ط مصر ١٩٢١.

* ابن تيميه: الفتاوس، ط مصر ١٩٠٨.
* ابن تيميه: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، تحقيق محمد رشيد رضا، ط بولاق مصر ١٣٢٢ هـ.
* ابن حجر المكي: احمد بن حجر (٨٩٩ هـ) الصواعق المحرقة في الرد على اهل البدع والزندقة ـ تعليق عبد الوهاب عبد اللطيف، ط مصر الثانية ١٩٦٥.
* ابن حزم: أبو محمد علي بن محمد (٤٥٦ هـ) ـ الفصل في الملك والاهواء والنحل.
* ابن خلدون: ابو زيد عبد الرحمن الحضرس (٨٠٨هـ) ـ لباب المحصل في اصول الدين، تحقيق الاب لوسيانو دو بيو، ط المغرب . تطوان ١٩٥٢.
* ابن عساكر: عبد الصمد عبد الوهاب بن الحسن (٦١٤ ـ ٦٨٦هـ) تبين كذب المفترس فيما نسب الى الامام ابن الحسن الأشعرس، ط دمشق ١٣٤٧هـ.
* ابن قتيبة: ابو محمد عبدالله ابن مسلم (٢١٣ ـ ٢٧٦هـ) ـ تأويل مختلف الحديث، تحقيق محمد زهدس النجار، ط دار القومية العربية، مصر ١٩٦٦.
* الاسفراييني: التبصير في الدين، ط مصر الاولى ١٩٤٧.
* الأشعري: ابو الحسن بن على ابن اسماعيل (٣٣٤هـ) مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ـ تحقيق محمد عبد الحميد، ط مصر ١٩٥٠.
* الأشعري: اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع ـ تحقيق الاب يوسف مكارثي، ط الكاثوليكية ـ بيروت ١٩٥٢.
* الأشعري: الابانة عن اصول الدين، ط حيدر آباد الاولى ١٣٢١هـ.
* الايجي: (عبد الرحمن بن احمد المتوفى سنة ٦٥٦هـ) ـ المواقف

في علم الكلام ــ تحقيق ابراهيم الدسوقي، احمد محمد، ط مصر الاولى ١٣٥٧/١٩٣٩.

* الايجي: جواهر الكلام، تحقيق ابو العلا عفيفي، ط مصر الاولى ١٩٣٥.

* البغدادي: ابو منصور عبد القاهر (٤٢٤ هـ) الملل والنحل تحقيق د. البير نصري نادر، ط بيروت ١٩٧٠.

* البغدادي: أصول الدين، ط استانبول ١٩٢٨.

* البغدادي: الفرق بين الفرق (طبعات متعددة).

* البيروني: أبو الريحان محمد بن احمد (٤٤٠هـ) ــ تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة) ط لايبزك ١٩٢٥.

* التوحيدي: (ابو حيان) ــ الذخائر والبصائر ــ ط مصر الاولى.

* الجاحظ: (٢٥٥هـ) ــ العثمانية ــ تحقيق عبد السلام هارون، ط مصر ١٩٥٥

* الجويني: (امام الحرمين) ــ (٤٧٨ هـ) ــ الارشاد الى قواطع الادلة والاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى + علي عبد المنعم ط مصر ١٩٥٠.

* الحلي: الحسن بن يوسف بن المطهر ــ إحقاق الحق ــ ط السعادة الاولى بمصر.

* الحميري: أبو سعيد نشوان (٥٧٣هـ) الحور العين ــ ط مصر الاولى ١٩٤٧.

* الخوارزمي: ابو عبدالله محمد بن احمد بن يوسف (٣٨٧هـ) مفاتيح العلوم ــ تحقيق فان فولتي، ط بريل ١٩٦٨، ط مصر ١٣٤٢هـ.

* الدارمي: أبو سعيد عثمان بن سعيد (٢٨٠هـ) الرد على الجهمية، تحقيق شتروطمان، ط ليدن ١٩٦٠.

* الدارمي: الرد على بشر المريسي العنيد، تحقيق محمد حامد الفقي، ط مصر الاولى ١٣٥٨هـ.

* الرازي: فخر الدين (٦٠٦ هـ) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق علي سامي النشار، ط مصر الاولى ١٩٣٨.

* الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ط مصر (بدون تاريخ).

* رسائل العدل والتوحيد (الجزء الاول)

لأبي الحسن البصري، والقاسم الرسمي، والقاضي المعتزلي، والشريف المرتضى، تحقيق: محمد عمارة، ط مصر الاولى ١٩٧١.

* رسائل العدل والتوحيد (الجزء الثاني)

يحيى بن الحسين الزيدي، تحقيق: محمد عمارة، ط مصر الاولى ١٩٧١.

* الرسعني: عبد الرزاق بن رزق الله (عاش القرن السابع الهجري) ــ مختصر الفرق بين الفرق ــ تحقيق فيليب حتي، ط مصر ١٩٢٤.

* الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ط مصر الاولى ١٩٥٧.

* السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ط مصر بدون تاريخ.

* السيد المرتضى: أبو القاسم علي بن طاهر (٤٣٦هـ) ــ الأمالي ط مصر ١٩٠٧.

* الشريف الرضي: المتوفى (٤٠٦هـ) ــ حقائق التأويل في متشابه التنزيل ــ تحقيق وشرح محمد الرضا آل كاشف الغطاء.

* الغزالي: (محمد بن محمد ابو حامد متوفى ٥٠٥هـ) ــ الاقتصاد في الاعتقاد، ط حجازى مصر.

- الغزالي: احياء علوم الدين، ط مصر.
- الغزالي: فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ـ ط مصر ١٩٦١.
- الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، ط مصر السادسة ١٩٦٨.
- القزويني: آثار البلاد، ط بيروت الاولى ١٩٦٠.
- الكناني: (عبدالعزيز بن يحيى الكناني ٢٤٠هـ) ـ الحيده ـ ط مصر الاولى.
- الكليني: (أبو جعفر محمد بن يعقوب اسحاق ٣٢٩هـ) ـ اصول الكافي ـ تحقيق عبد الحسين المظفر ط النجف الأشرف ١٩٥٧.
- الماتريدي: (أبو منصور محمد بن محمود السمرقندي) ـ التوحيد ـ تحقيق فتح الله خليف، ط بيروت ١٩٧٠.
- المقبلي: (صالح بن مهدي الزيدي متوفى ١١٠٨هـ) ـ العلم الشامخ في ايثار الحق على الاباء والمشايخ ـ ط مصر الاولى ١٣٢٨هـ.
- الملطي: (أبو الحسن المتوفى ٢٧٦هـ) ـ التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع ـ تحقيق محمد زاهد الكوثري ـ عدة طبعات.
- النوبختي: أبو محمد الحسن بن موسى المتوفى ٢٠٢ هـ ـ فرق الشيعة ـ تحقيق هـ . ريتر. ط استانبول ١٩٣١.

رابعا: المصادر التاريخية (القديمة):

- ابن الأثير: (أبو الحسن عز الدين علي بن محمد ٦٣٠هـ) ـ الكامل في التاريخ ـ الجزء الاول، ط مصر ١٣٥٧ هـ، الجزء السابع ط بيروت ١٩٦٥

- ابن تغري بردي: (جمال الدين أبي المحاسن الاتابكي ٨١٣ ـ ٨٧٤هـ).
- ابن الجوزي: (أبو الفرج عبد الرحمن ٥٩٧هـ) ـ المنتظم في تاريخ الملوك والامم ـ ط حيدر آباد ١٩٣٨.
- ابن خلدون: (أبو زيد عبد الرحمن الحضرمي المتوفى ٨٠٨هـ) تاريخ ابن خلدون ـ ط بيروت ١٩٦٥
- ابن خلدون: المقدمة، ط مصر.
- ابن طيفور: (أبو الفضل احمد بن طاهر المتوفى ٢٨٠ هـ) ـ تاريخ بغداد ـ ط بغداد ١٩٦٨.
- ابن كثير: (اسماعيل بن عمر المتوفى سنة ٧٧٤هـ) ـ البداية والنهاية في التاريخ ـ ط مصر ١٣٤٨ ـ ١٣٥٨هـ.
- ابن كثير: (نهاية البداية والنهاية في الفتن والملاحم) ـ تحقيق محمد فهيم ابو عبيد، ط الرياض الاولى ١٩٦٨.
- أبو الفداء: (عماد الدين اسماعيل المتوفى ٧٣٢هـ) ـ تاريخ المختصر في تاريخ البشر ـ ط مصر ١٣٢٥هـ.
- التنوخي: (القاضي أبي علي الحسن أبي القاسم ٣٢٧ ـ ٣٨٤هـ) ـ الفرج بعد الشدة ـ ط مصر.
- التوحيدي: (أبو حيان) ـ اخلاق الوزيرين ـ ط دمشق (بدون تاريخ).
- الحافظ الذهبي: (شمس الدين قايماز ٧٤٨هـ) ـ من تاريخ الاسلام وطبقات المشاهير والاعلام ـ تحقيق احمد محمد شاكر، ط بغداد ١٩٤٦.
- الخطيب البغدادي: (احمد بن علي المتوفى سنة ٤٦٣هـ) ـ تاريخ بغداد ـ ط صادر بيروت.
- الدينوري: (أبو حنيفة احمد بن داود المتوفى سنة ٢٨٢هـ) الاخبار الطوال ـ ط مصر ١٩٦٠.

* الشابشتي: (أبو الحسن علي بن محرز المتوفى سنة ٣٨٨ هـ) ــ الديارات ــ تحقيق كوركيس عواد، ط بغداد ١٩٥١.
* الطبري: (أبو جعفر محمد بن جرير المتوفى سنة ٣١٠هـ) تاريخ الامم والملوك (عدة طبعات).
* الكلبي: (عمر بن الحسن بن الخطاب المتوفى سنة ٦٣٣هـ) النبراس في تاريخ بني العباس ــ تحقيق عباس العزاوي ط بغداد ١٩٤٦.
* المسعودي: (أبو الحسن علي بن الحسين المتوفى ٣٤٦هـ) ــ مروج الذهب ومعادن الجوهر ــ ط دار الاندلس بيروت.
* مسكويه: تجارب الأمم وعواقب الهمم ــ ط بغداد.
* المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ــ ط مصر بدون تاريخ.
* مؤلف مجهول: العيون والحدائق في اخبار الحقائق، نشر مكتبة المثنى بغداد، ط أولى.
* اليافعي: (الامام ابي محمد عبدالله بن أسعد المتوفى ٧٦٨ هـ) ــ مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة مايعتبر من حوادث الزمان ــ ط بيروت ١٩٧٠.
* اليعقوبي: (أحمد بن جعفر المتوفى سنة ٢٨٤هـ) ــ تاريخ ــ ط اوربية ١٨٨٣م

خامسا: المراجع التاريخية الحديثة:

* اسماعيل: (د. محمود) الحركات السرية في الاسلام ــ ط مصر الاولى ١٩٧٣.
* الدوري: (د. عبد العزيز) العصر العباسي الاول، ط بغداد الاولى ١٩٤٥.

* حتي: (فيليب) تاريخ العرب المطول ط بيروت ١٩٦١.
* الرفاعي: (احمد فريد) عصر المأمون ط مصر الاولى ١٩٢٧.
* السامرائي: (د. عبد الله سلوم) ــ الغلو والفرق الغالية في الحضارة الاسلامية ــ ط بغداد الاولى ١٩٧٢.

سادسا: مراجع التراجم (القديمة):

* ابن أبي اصيبعة: عيون الانباء في طبقات الاطباء ــ نشرة ميللر ط مصر ١٨٨٢.
* ابن الأثير: اللباب في تهذيب الأنساب ــ ط مصر ١٣٥٧هـ.
* ابن حجر العسقلاني: (٨٥٢هـ) لسان الميزان ــ ط حيدر آباد ١٣٣٠هـ.
* ابن خلكان: (٦٨١هـ) وفيات الاعيان ــ ط مصر ١٣١٠هـ.
* ابن العماد: (١٠٨٦هـ) ــ شذرات الذهب ــ ط مصر ١٩٣١م.
* ابن قتيبة: (٢٧٦هـ) عيون الاخبار ــ ط مصر ١٩٣٠م.
* ابن القفطي: تاريخ الحكماء ــ نشر البرت ط ليبزك ١٩٠٣م.
* ابن نباته: (٧٦٨هـ) ــ شرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون ــ ط مصر الاولى ١٨٦١.
* ابن النديم: (محمد بن اسحق ٣٨٣هـ) ــ الفهرست ط بيروت ١٩٦٤.
* الياباني: (اسماعيل بن محمد البغدادي) ايضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون ــ ط استانبول ١٩٤٥.
* الجرجاني: التعريفات، ط تونس ١٩٧١.
* الجهشياري: (أبو عبدالله محمد بن عبدوس ٣٣١هـ) الوزراء والكتاب ــ تحقيق السقا والابياري ط اولى ١٩٣٨/١٣٥٧
* حاجي خليفة: كشف الظنون، ط دار المعارف مصر ١٩٤١.
* الذهبي: (شمس الدين قايماز المتوفى ٧٤٨هـ) ــ العبر في خبر

من غبر ـ تحقيق صلاح المنجد، ط الكويت ١٩٦٠.

* الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ط مصر الاولى ١٩٠٧.
* السبكي: طبقات الشافعية، ط مصر (بدون تاريخ).
* السلمي: طبقات الصوفية، ط بريل ١٩٦٠
* السيوطي: (جلال الدين ٩١١هـ) ـ لب اللباب في تحرير الأنساب ـ ط بريل ١٨٥١.
* الكندي: (أبو عمر محمد المغزي ٢٨٣ ـ ٣٥٠هـ) كتاب الولاة وكتاب القضاة. ط بيروت ١٩٠٨.
* ياقوت الحموي: (٦٢٦هـ) ـ معجم الأدباء ـ ط مصر ١٩٣٨.
* ياقوت الحموي: معجم البلدان، ط مصر ١٩٠٦.

سابعا: مراجع التراجم الحديثة:

* احمد عطية الله: القاموس الاسلامي، ط مصر الاولى ١٩٦٣.
* دائرة المعارف: للبستاني، ط بيروت ١٨٨١.
* دائرة المعارف الاسلامية، ط انقرة ١٩٣٧.
* الزركلي: (خير الدين) ـ الاعلام ـ ط مصر الاولى ١٩٢٧ + ط ثانية، (بدون تاريخ).
* كحالة: (عمر رضا) معجم المؤلفين ـ ط دمشق ١٩٥٧.
* المعجم الفلسفي: يوسف كرم، د. مراد وهبة، يوسف كلال ـ ط مصر ١٩٦٦.
* موسوعة اصطلاحات العلوم الاسلامية، التهاونوي، ط بيروت ١٩٦٦.
* الموسوعة العربية الميسرة، ط مصر الاولى ١٩٦٥.
* الموسوعة الثقافية، ط دار الشعب، مصر ١٩٧٢.

ثامنا: المصادر الأدبية (القديمة):

* ابن دريد: (أبو بكر محمد بن الحسن ٣٢١هـ) ـ جمهرة اللغة ـ ط حيدر آباد الاولى ١٣٤٥هـ.
* ابن عبد ربه: (أبو عمر احمد بن محمد الاندلسي ٣٢٨هـ) ـ العقد الفريد ـ تحقيق احمد أمين وآخرين ط مصر ١٨٧٦، وط ثانية ١٩٤٠ ـ ١٩٤٩.
* ابن منظور: (أبو الفضل جمال الدين المصري ٦٣٠ ـ ٧١١هـ) ـ لسان العرب ـ ط صادر بيروت ١٩٥٥ ـ ١٩٥٩.
* الأصفهاني: (أبو الفرج ٣٥٦هـ) ـ الأغاني ـ ط مصر ١٩٠٥.
* الجاحظ: (٢٥٥هـ) ـ البيان والتبيين ـ عدة طبعات.
* الجاحظ: البرهان والعرجان ـ تحقيق محمد الخولي، ط مصر ١٩٧٢.
* الجاحظ: الحيوان ـ شرح عبد السلام هارون، ط مصر ١٩٤٠.
* الجاحظ: الرسائل ـ شرح عبد السلام هارون، ط مصر ١٩٦٥.
* الدميري: (كمال الدين ٨٠٨هـ) ـ حياة الحيوان الكبرى ـ ط مصر ١٩٦٣.
* الزبيدي: (السيد محمد مرتضى) ـ تاج العروس ـ ط مصر ١٨٨٩.
* الزمخشري: (٥٣٨هـ) ـ أساس البلاغة ـ ط بيروت ١٩٦٥.
* الفيروزأبادي: (مجد الدين أبو طاهر بن يعقوب ٩٦٢هـ) ـ القاموس المحيط ط مصر ١٩١٢/٣٣٠.
* المصري: (أبو العلاء احمد بن عبدالله بن سليمان ٤٤٩هـ) ـ رسالة الغفران ـ تحقيق بنت الشاطيء ط مصر ١٩٦١.
* المقريزي: (تقي الدين احمد بن على المتوفي ٨٤٥هـ) ـ الخطط

المقريزية ـ ط مصر

تاسعا: المراجع الأدبية واللغوية الحديثة:

* بلبع: (عبد الحكيم) ـ ادب المعتزلة الى نهاية القرن الرابع ـ ط مصر ١٩٥٩.
* الحاجري: (طه) ـ الجاحظ حياته وآثاره الادبية ط مصر ١٩٦٩.
* السندوبي: (حسن) ـ أدب الجاحظ ـ ط مصر الاولى ١٩٣٤.
* شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي ـ ط دار المعارف مصر.
* الشيخ احمد رضا: معجم متن اللغة ـ ط بيروت ١٩٦٠.
* طبانة: (د. بدوى) ـ الصحاب بن عباد ـ ط مصر الاولى ١٩٦٣.
* طبانة: (د. بدوى) ـ دراسات في نقد الادب العربي ـ ط مصر ١٩٦٥.
* وجدي: (محمد فريد) ـ العلوم واللغة ـ ط مصر الاولى ١٩٥٥.

عاشرا: مراجع الفلسفة الاسلامية وعلم الكلام:

* أبو ريان: (د. محمد علي) ـ تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ـ ط مصر ١٩٧٣.
* أبو ريدة: (د. عبد الهادي) ـ النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ـ ط مصر ١٩٤٦.
* أبو رغيف: (طاهر عبد الله) ـ التوبة والعفو الالهي ـ ط البصرة ١٩٥٦.
* أبو زهرة: الشيخ محمد أبو زهرة ـ الامام زيد ـ ط مصر الاولى ١٩٥٩.

* احمد أمين: ضحى الاسلام، ط مصر الثالثة ١٩٦٢.
* جار الله: (زهدي حسن) ـ المعتزلة ـ ط مصر الاولى ١٩٤٧.
* حنا فاخوري: (خليل الجر) ـ تاريخ الفلسفة العربية، ط بيروت ١٩٥٧.
* خشيم: (علي فهمي) ـ الجبائيان ـ ط طرابلس ١٩٦٨.
* خشيم: (علي فهمي) ـ النزعة العقلية في تفكير المعتزلة ط طرابلس ١٩٧٠.
الرواي (د. عبد الستار عز الدين): العقل والحرية ـ دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت ١٩٨٠
* الشيبي: (د. كامل مصطفى) ـ الصلة بين التصوف والتشيع ـ ط بغداد الاولى ١٩٦٣.
* الشيبي: (د. كامل مصطفى) ـ الفكر الشيعي والنزعات الصوفية ـ ط بغداد الاولى ١٩٦٦.
* صبحي: (د. احمد محمود) ـ في علوم الكلام، دراسة فلسفية ـ ط مصر الاولى (الاسكندرية) ١٩٦٩.
* عرفان عبد الحميد: دراسات في الفرق الاسلامية ـ ط اولى بغداد ١٩٦٧.
* عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الالحاد في الاسلام ـ ط مصر ١٩٤٥.
* عبد الرحمن بدوي: مذاهب الاسلاميين (المعتزلة والأشاعرة) ط بيروت ١٩٧١.
* عمارة: (محمد) المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ـ ط بيروت ١٩٧٢.
* الغرابي: (علي مصطفى) ـ أبو الهذيل العلاف ـ ط مصر ١٩٤٩.
* الغرابي: تأريخ الفرق الاسلامية ونشأة علم الكلام ـ ط مصر ١٩٤٨.
* القاسمي: (جمال الدين الدمشقي) ـ تاريخ الجهمية والمعتزلة ط مصر.

* الليثي: (سميرة مختار) ـــ الزندقة والشعوبية وانتصار الاسلام والعروبة عليها ـــ ط مصر الاولى ١٩٦٨.
* مدكون: (د. ابراهيم بيومي) ـــ في الفلسفة الاسلامية ـــ منهج وتطبيق ط مصر الاولى ١٩٤٧.
* مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ـــ ط مصر ١٩٥٩.
* معمر: (علي يحيى) ـــ في موكب التاريخ ط مصر الاولى ١٩٦٤.
* مغنية: (محمد جواد) ـــ معالم الفلسفة الاسلامية ـــ ط بيروت ١٩٦٠.
* نادر: البير نصري ـــ أهم الفرق الاسلامية ـــ ط بيروت ١٩٥٨.
* نادر: البير نصري ـــ فلسفة المعتزلة ـــ الجزء الاول ط مصر ١٩٥٠، والجزء الثاني ط بغداد ١٩٥١.

حادى عشر: المراجع الاجنبية (المترجمة):

* آرنولد: سيرتوماس و. الدعوة الى الاسلام (ترجمة د. حسن ابراهيم حسن وآخرين) ـــ ط مصر الثانية ١٩٥٧.
* آدم متز: تاريخ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، ط بيروت ـــ دار الطليعة.
* بروكلمان: تاريخ الشعوب الاسلامية (٥) اجزاء ـــ ترجمة نبيه فارس، منير بعلبكي، ط بيروت ١٩٦٨.
* بروكلمان: تاريخ الأدب العربي (٣) اجزاء، ترجمة عبد الحليم النجار، ط مصر ١٩٦٢.
* بلات: (شارل) ـــ الجاحظ ـــ ترجمة د. ابراهيم الكيلاني، ط دمشق ١٩٦١.
* بيس: (د. س. ـــ مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة محمد

عبد الهادي أبو ريدة. ط مصر الاولى ١٩٤٦.
* دى بون: تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة أبو ريدة، ط مصر ١٩٦٦.
* زيهر: أجناس جولد. العقيدة والشريعة في الاسلام، ط مصر ١٩٤٦. ترجمة (محمد يوسف موسى ، عبد العزيز عبد الحق، على حسن عبد القادر).
* كوربان: هنري ـــ تاريخ الفلسفة الاسلامية ـــ ترجمة مفيد مروه + حسن قبيس، ط بيروت ١٩٦٦.
* لويس غرديه: الاب جورج قنواتي: فلسفة الفكر الديني ترجمة د. صبحي صالح + الاب فريد جبر، ط دار العلم للملايين.
* ملفيل، والتر: احمد بن حنبل والمحنة ـــ ترجمة عبد العزيز عبد الحق، ط مصر ١٩٥٨.
* مورغان: كنث ـــ الاسلام الصراط المستقيم ـــ ترجمة محمود عبد الله، ط بغداد ١٩٦٦.
* هاملتون: جب . دراسات في حضارة الاسلام، (ترجمة د. احسان عباس، د. محمد نجم، د. محمود زايد) ط بيروت ١٩٦٤.
* يوليوس: فلهاوزن ـــ الدولة العربية وسقوطها، ترجمة يوسف العش ط دمشق ١٩٥٦.
* التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، ط مصر الثانية ١٩٤٦ ـــ جملة مقالات ـــ ترجمة د. عبد الرحمن بدوى.

ثاني عشر: المراجع الأجنبية:

— Fakhry, Majid,.
Islamic Occasionalism, London. 1958.

الفهرس

	رقم الصفحة
إشارة	
ثلاث مقدمات في ثورة العقل	٥
الفصل الأول: مدرسة البصرة المعتزلية الكلامية	٢٣
القاب المعتزلة	٢٥
نشأة الاعتزال	٢٩
الأصول الخمسة للاعتزال	٣٣
الفرق الخاصة للاعتزال البصري	٤٩
واصل بن عطاء	٤٩
عمرو بن عبيد	٥٩
أبو الهذيل العلاف	٦١
ابراهيم بن سيار النظام	٧٠
الفصل الثاني:	
مدرسة بغداد المعتزلية الكلامية في القرن الثالث الهجري	٧٩
نشأتها	٨١
طبقاتها	٨٩
الفصل الثالث:	
مفكرو معتزلة بغداد في القرن الثالث الهجري	١٠١
بشر بن المعتمر	١٠٣
ثمامة بن الأشرس	١٢٥
أبو موسى المردار	١٣٣
جعفر بن مبشر الثقفي	١٣٩
جعفر بن حرب الهمداني	١٤٥
أبو جعفر الاسكافي	١٥٥

منطرو معتزله بغداد ١٦٦
أبو الحسين الخياط ١٧١
شيوخه وأساتذته ١٧٢
تلاميذه ١٧٢
مؤلفاته ١٧٣
مواقفه الكلامية ١٧٦
آراؤه الفلسفية ١٨١
أبو القاسم الكعبي ١٨٧
تلاميذه ١٨٧
مؤلفاته ١٨٨
نقوض المخالفين عليه ١٩٤
مسائل الخلاف بينه و بين معتزلة البصرة ١٩٥

الفصل الخامس:
خلق القرآن ٢٠١
فكرة خلق القرآن ٢٠٣
مشكلة خلق القرآن ٢٠٧
محنة خلق القرآن ٢٢١
نتائج المحنة ٢٣٥

الفصل السادس: ٢٣٩
مقدمة في مباحث العدل والتوحيد ٢٤١
مباحث العدل والتوحيد ٢٤٧
العلم والقدرة ٢٥٠
الرؤية ٢٥٣

الله والعالم ٢٥٩
مباحث العدل ٢٧٣
الصلاح والاصلح ٢٧٣
الاستطاعة (القدرة) ٢٧٦
الثواب والعقاب ٢٧٧
الآجال ٢٨٠
التوبة والعفو الالهي ٢٨٢
آثار الخلاف في العدل والتوحيد ٢٨٩
(بين معتزلة بغداد والبصرة) ونتائجه
نتائج البحث ٢٩٥
مصادر البحث ومراجع التوثيق ٣٠١

المؤلف
عبد الستار عز الدين الراوي
دكتوراه في الفلسفة وتاريخها
استاذ الفلسفة: المساعد/ جامعة بغداد

من مؤلفاته:ـ
العقل والحرية. (الطبعة الاولى) . بيروت ١٩٨٠
ثورة العقل. (الطبعة الاولى). بغداد ١٩٨٢
مناهج البحث في العلوم الطبيعية. بغداد ١٩٨٢
الثقافة القومية الاشتراكية. بغداد ١٩٨٢
فلسفة العقل. بغداد ١٩٨٤
الفكر السياسي الايراني المعاصر. بغداد ١٩٨٥
نشر العديد من البحوث والدراسات الفلسفية والسياسية في المجلات العلمية المتخصصة داخل العراق وفي الوطن العربي.
اسهم في تحرير مواد الموسوعة الفلسفية العربية الصادرة في بيروت ١٩٨٥

طبع في مطابع دار الشؤون الثقافية العامة

هذا الكتاب

اذا كانت حركة الترجمة في القرون الهجرية الاولى قد ساهمت في انضاج بعض اتجاهات الفكر الاسلامي، فانها قد فعلت ذلك مع الفكر المعتزلي بشكل خاص. والواقع ان الفلسفة اليونانية بالتحديد قد ساهمت في خلق نزعات تحليلية قوية في المعتقدات الاسلامية، فكان المتكلمون، وفي طليعتهم المتكلمون المعتزلة الذين كانوا اول مفكري الاسلام شغفاً بدراسة الفلسفة. ومع ان فكر المعتزلة منذ تأسيساته الاولى كان السبب المباشر في انتهاجهم الطريق العقلي، فانه كان سبباً في استنباط حجج عقلانية منطقية من خلال قراءاتهم الفاحصة التحليلية للفلسفة اليونانية. وبالمقابل هم لم يقفوا مع الحياد من المعارك التي اثارتها قوى معادية كالزنادقة والثنوية والزرادشتية.

من هنا يكتسب اي بحث يتناول هذا الفكر اهمية خاصة، يعززها تميز الباحث الذي يتولى ذلك؛ ولاشك ان الدكتور عبد الستار الراوي هو واحد من اهم من تمكنوا، فعل ذلك فكان (ثورة العقل).



دار الشؤون الثقافية العامة

وزارة الثقافة والاعلام

السعر: ثلاثة دنانير